



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE
CENTRO DE HUMANIDADES – CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA, CULTURAS E ESPACIALIDADES –
PPGHCE

MARIA MARCIENE ANDRADE DE OLIVEIRA

SOB OS AREAIS DO TEMPO: os enlaces em torno da memória e da História no caso
do soterramento de Almofala –CE (1898-1945)

FORTALEZA - CEARÁ

2023

MARIA MARCIENE ANDRADE DE OLIVEIRA

**SOB OS AREAIS DO TEMPO: os enlaces em torno da memória e da História no caso
do soterramento de Almofala –CE (1898-1945)**

Dissertação apresentada ao programa de mestrado acadêmico em História Cultural, do Programa de pós-graduação em História, Culturas e Espacialidades (PPGHCE) do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará (UECE) como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História Cultural. Área de concentração: História Cultural
Orientador: Prof. Dr. Marcos José Diniz Silva

FORTALEZA - CEARÁ

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

Oliveira, Maria Marciene Andrade de.

SOB OS AREAIS DO TEMPO: os enlaces em torno da memória e da História no caso do soterramento de Almofala CE (1898-1945) [recurso eletrônico] / Maria Marciene Andrade de Oliveira. - 2023.

142 f. : il.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico Em História, Culturas E Espacialidades, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof. Pós-Dr. Marcos Jose Diniz Silva.

1. Almofala. 2. Memória. 3. História. I. Título.

PPGHCE

ATA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Aos trinta dias de agosto de dois mil e vinte e três, na SALA DE VIRTUAL GOOGLETEET, realizou-se a sessão pública de exame da Dissertação de MARIA MARCIENE ANDRADE DE OLIVEIRA, aluno (a) regularmente matriculado (a) no curso MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA, CULTURAS E ESPACIALIDADES – PPGHCE/UECE, Intitulada: SOB OS AREAIS DO TEMPO: ENLACES EM TORNO DA MEMÓRIA E DA HISTÓRIA NO CASO DO SOTERRAMENTO DE ALMOFALA-CE (1898-1945). A Banca Examinadora reuniu-se no horário de 9:00 às 11:15, na modalidade remota sob o LINK <https://meet.google.com/pjw-sfih-tiw>, sendo constituída por: Prof. Dr. MARCOS JOSÉ DINIZ SILVA (Orientador e Presidente da Banca / Universidade Estadual do Ceará – PPGHCE-UECE), Prof. Dr. FRANCISCO DÊNIS MELO (Membro externo/UVA), Prof. Dr. GERSON AUGUSTO DE OLIVEIRA JUNIOR (Membro externo/UECE) e a Prof. Dr. RAIMUNDO NONATO RODRIGUES DE SOUZA (Membro Suplente/UVA). Inicialmente o(a) mestrando(a) expôs seu trabalho e a seguir foi submetido(a) à arguição pelos membros da Banca, dispondo cada membro de tempo para tal. Finalmente a Banca reuniu-se em separado e decidiu conceder a nota 10,00 (dez), e dessa forma, concluiu por considerar APROVADA sua dissertação e seu exame. Eu, Prof. Dr. MARCOS JOSÉ DINIZ SILVA, orientador e presidente da banca, lavrei a presente ata que será assinada por mim e os demais membros. Fortaleza, 30 de agosto de 2023.

Documento assinado digitalmente
 **MARCOS JOSE DINIZ SILVA**
Data: 26/09/2023 09:10:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. MARCOS JOSÉ DINIZ SILVA
(Orientador/Presidente da Banca/PPGHCE-UECE)

PPG HCE

Documento assinado digitalmente
gov.br FRANCISCO DENIS MELO
Data: 26/09/2023 09:37:26-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. FRANCISCO DÊNIS MELO
(Membro externo/UVA)

Documento assinado digitalmente
gov.br GERSON AUGUSTO DE OLIVEIRA JUNIOR
Data: 26/09/2023 08:42:25-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. GERSON AUGUSTO DE OLIVEIRA JUNIOR
(Membro externo/UECE)



Prof. Dr. RAIMUNDO NONATO RODRIGUES DE SOUZA
(Membro Suplente/UVA)

Aos afetos que me sustentam:

Os amigos que me encorajam,

(Brena, Diego, Larissa e Beatriz)

A Família que me ergue,

(Zilda, Marciele e Marciane

E ao amor que suporta o processo (Juliandro).

AGRADECIMENTOS

Uma música é composta por vários sons, assim, também o é, um texto.

Esse amontoado de páginas postas em sua frente neste momento, é o resultado de um esforço coletivo. Esses vários “sons” contribuíram (in)diretamente para a conclusão desta pesquisa – através de conversas, indicações, debates, revisões ou apenas escuta nos momentos de angústia. Essa sinfonia, agora pronta para ser apreciada e crítica por seus leitores e ouvintes, foi o produto de momentos de solidão, mas também de interações, choros, risos, falas e escutas. Deste modo, que eu consiga dar conta de agradecer os sons que tocam minha vida e este trabalho.

A minha família, especialmente nas pessoas de minha mãe, Zilda e minhas irmãs, Marciele e Marciane Oliveira, que me permitiram, um dia sonhar com esse espaço. Com suas histórias, mas principalmente por suas forças, tive impulso para buscar mais adiante- Ainda peço a Deus um dia, ter a mesma firmeza que essas mulheres têm.

Aos meus avós (in memoriam) Augusto e Alice Andrade, com os quais aprendi a ouvir e apreciar a história, me transportar ao passado e buscar outros tempos. Vocês foram para mim os primeiros a me ensinar o ofício de historiadora. Agradeço a lição.

Aos intensos debates travados na calçada do Ariel Santos, onde surgiam problemáticas e correlações entre História e geografia, agradeço a inspiração e motivação para a escrita.

Aos amigos dos caminhos e da vida: Brena – Com sua forma singular de me puxar pra realidade; Diego – Com quem aprendi que “um dia seremos apenas histórias”; Larissa – que acreditou em mim quando eu mesma duvidava; e a Beatriz, que com sua incrível paciência, chorava comigo dores e alegrias. A todos vocês, minha grande gratidão. Vocês foram e são, partes de mim e dessa pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos Diniz, pela paciência e agilidade no retorno dos textos. Compreensão nos atrasos e nas limitações decorrentes de uma vida dividida entre trabalhar como docente em uma cidade a quase 300 km de Fortaleza e cursar mestrado. Aqui, deixo o meu mais sincero obrigado.

Aos membros da Banca: Prof. Dr. Gerson Augusto de Oliveira Junior, Prof. Dr. Francisco Dênis Melo e Prof. Dr. Raimundo Nonato Rodrigues de Souza, pelas considerações, questionamentos e indicações para a riqueza deste trabalho.

Aos professores e colegas do PPGHCE, que por medo de pecar pelo excesso, me limito agradecer grupalmente pelas conversas, indicações, correções e orientações. Vocês me ensinaram muito, como mestrandas, mas principalmente, enquanto ser humano, gratidão.

Aos lugares de memória e seus personagens: ao seu Zé de Fátima, memorialista e responsável pelo Museu Municipal de Itarema e pelo museu Padre Aristides Andrade Sales, localizado em sua própria casa - ambos na mesma cidade, com quem, em uma manhã de conversa me versou de conhecimento séculares. Agradeço as fontes e trocas.

Aos funcionários públicos do museu casa Padre Aristides Andrade Sales e Biblioteca pública municipal Poeta Manuel Nicodemos de Araújo, Ambos na cidade de Acaraú, pela recepção, conversa, informações e indícios- para o historiador a ponta do novelo é a mais instigante. Grata por tudo.

Ao Juliandro Vasconcelos, pelos momentos de afeto e cuidado, principalmente na reta final. Aos silêncios- de necessários a constrangedores; e a paciência – urgente e sobre humana; agradeço que tenha estado ao meu lado no decorrer do último ano, tornando a jornada dupla de trabalho e estudo, mais leve e prazerosa.

E, mais uma vez, a todos estes sons, que em conjunto, tocam minha vida e esta pesquisa, gratidão.

“Na parede da memória essa lembrança é o quadro que dói mais”

- Belchior

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar as produções, discussões e disputas em torno da produção memorialística e historiográfica acerca do episódio da retirada dos Santos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, bem como também, o momento de seu soterramento por uma das dunas moveis que compõe a região litorânea, tendo em vista que ambos os acontecimentos estão imbricados. Deste modo, a pesquisa foi dividida em três partes: a primeira trata da formação inicial de Almofala: Denominação, população por qual era composta, expressão econômica, social e religiosa entre o século XVII e XIX quando, dar-se o soterramento que passa a ser anunciado em toda a imprensa nacional. A segunda remete ao evento em si: as origens sociais dos personagens envolvidos no episódio da retirada dos santos, bem como os significados expostos dentro do próprio conflito e as narrativas de despedida para com o espaço. A última parte busca tratar da ressurreição do lugar: os modos como sentimentos como silêncio e solidão marcam as produções pós-soterramento até o momento em que o vento muda de curso e marca o retorno da população de modo lento e gradual- em contrapartida ao momento do soterramento em si- as representações na memória e na história, dos modos como esse retorno foi lembrado, registrado e passado para as gerações subsequentes. Para a realização desta pesquisa, utilizamos de pesquisa exploratória e revisão de literatura, para tabelar e analisar essas produções em seus diferentes momentos, onde foram consultados os arquivos das cidades de Itarema, Acaraú, Sobral e Fortaleza. Aqui utilizamos como fontes publicações de jornais e revistas que apresentam relatos sobre as recordações do evento, bem como livros memorialísticos que se preocupavam com esse registro, imagens cedidas pelos acervos dos espaços consultados, material do Instituto Socioambiental (ISA), o projeto de Tombamento da Igreja cedido pelo IPHAN, Crônica, cordel, entre outros. Destarte, foi possível perceber que os modos de transmissão da memória sobre esses acontecimentos e seu registro pela história, surgem com uma forte ligação identitária sendo evocados pela memória e selecionados pela história a medida que um destes ver-se necessário dentro das narrativas.

Palavras-Chave: Almofala. Memória. História

ABSTRACT

The present work aims to analyze the productions, discussions, and disputes surrounding the memorialistic and historiographical accounts of the episode of the removal of the Saints from the Church of Nossa Senhora da Conceição de Almofala, as well as the moment of their burial by one of the mobile dunes that compose the coastal region, considering that both events are intertwined. Thus, the research has been divided into three parts: the first deals with the initial formation of Almofala - its denomination, population composition, economic, social, and religious expression between the 17th and 19th centuries when the burial occurred, which began to be announced in the national press. The second part refers to the event itself: the social origins of the characters involved in the episode of the removal of the saints, as well as the meanings exposed within the conflict itself and the narratives of farewell to the space. The last part seeks to address the resurrection of the place: the ways in which feelings like silence and solitude mark the post-burial productions until the moment when the wind changes course and the population returns slowly and gradually - in contrast to the moment of the burial itself. The representations in memory and history of how this return was remembered, recorded, and passed on to subsequent generations were also examined. To conduct this research, exploratory research and literature review were utilized to categorize and analyze these productions at different stages, where archives from the cities of Itarema, Acaraú, Sobral, and Fortaleza were consulted. Sources such as publications from newspapers and magazines that brought accounts of recollections of the event, as well as memorial books that concerned themselves with this record, images provided by the consulted archives, material from the Socioenvironmental Institute (ISA), in portuguese, the Church Tombing Project provided by IPHAN, chronicles, cordels, among others, were used. Consequently, it was possible to perceive that the modes of transmission of memory regarding these events and their registration by history emerge with a strong identity connection, being evoked by memory and selected by history as one of them becomes necessary within the narratives.

Keywords: Almofala. Memory. History

LISTA DE FIGURAS

Imagem 01: Mapa da Costa do Siará (1629).....	25
Imagem 02: Mapa Geographicé da Capitania do Seará (1800) Recorte em Almofala ...	31
Imagem 03: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Corte horizontal e vertical	38
Imagem 04: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Fachada oeste	39
Imagem 05: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Fachada sul, Esquerda	40
Imagem 06: Planta baixa Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - inferior e superior.....	40
Imagem 07: Revista Moderna (RJ) 1899.....	55
Imagem 08: Mapa de publicações do soterramento de Almofala 1898-1899.....	57
Imagem 09: Padre Antônio Tomás	75
Imagem 10: Morro da criminosa tomando a capela	86
Imagem 11: Igreja e região de Almofala soterrados	105
Imagem 12: Igreja parcialmente soterrada	109
Imagem 13: Reportagem do Jornal “O Povo”	110
Imagem 14: Cemitério de Almofala	114
Imagem 15: Revista “O Continente”	117
Imagem 16: Imagens dos Santos	119

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Primeiros padres da freguesia de Almofala	36
Quadro 02: Irmandades da Freguesia de Acaraú no século XIX	42
Quadro 03: Receita de dizimos no ceará (1856-1860)	43
Quadro 04: Jornais publicados em fortaleza (1892-1898)	51

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	ALMOFALA DOS TREMEMBÉ.....	18
2.1.	Almofala: Lugar que se vive por pouco tempo	18
2.2	“Como um éden na terra”: relações de (des)territorialidade	31
2.3.	A República: manchete de capa	45
3	A RETIRADA DOS SANTOS.....	60
3.1	Os preparativos.....	60
3.2	Os sujeitos	72
3.3	O conflito	83
4	ENTRE A MEMÓRIA E A HISTÓRIA.	96
4.1	Após o soterramento – O silêncio.....	96
4.2	“Como num quase-milagre”	108
4.3	Memória e História: diferentes habitações na escrita.....	121
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
	REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

Não chore não querida, esse deserto finda/ tudo aconteceu e eu nem me lembro/
Me abraça minha vida, me leva em seu cavalo/Que logo no paraíso chegaremos/ Vejo
cidades, fantasmas e ruínas/A noite escuto o seu lamento são pesadelos e aves de
rapina no sol vermelho do meu pensamento (...)¹

Lembrar e esquecer sempre será uma necessidade para a História. Um jogo dual entre as vontades *Mnemosine* e as urgências de *Clio*. As duas musas seguem, nessa relação dialética, levadas por Cronos, despertando ou deixando dormir os mortos encontrados no percurso, onde *Cidades, fantasmas e ruínas*, constituem a paisagem desse caminhar.

Na trilha incessante de deuses e titãs é que encontramos Almofala. *O Lugar que se vive por pouco tempo*, situado nas margens do Rio Aracati-mirim no litoral Oeste cearense, que permaneceu sepultado pelo *Morro da Criminosa*- uma das dunas móveis que compõe a faixa litorânea, entre os anos de 1898 a 1945, quando o vento que outrora jogava levas de areia sobre o pequeno povoado, passa a escavá-lo, despertando as ruínas da memória que descansam embaixo da areia e por entre os morros, lugar onde a história passa a habitar.

Mas devemos regressar! Chegar a Almofala pouco antes da areia, quando os Tremembé ali ainda caçavam, quando os padres jesuítas e regulares, andavam com suas batas e orações, quando o charque começa a atrair grandes famílias para os sertões próximos. Pouco antes da areia e bem depois dos brancos. É aqui, onde *Clio* fará os seus primeiros cortes.

É preciso caminhar! Voltar ao passado, conhecer Almofala, seu povo, suas tradições, seus costumes e suas crenças. É preciso ver o **antes**: a constituição daquele espaço, a presença dos Tremembés, as relações pessoais, políticas e econômicas do lugar; é preciso ver o **durante**: a chegada da areia, os preparativos para a partida, os conflitos da despedida, o sepultamento de Almofala; é preciso ver o **depois**: os fragmentos do que (não) restou, os silêncios das vozes mudas, a aclamação do ressurgimento, a reclamação da história pela memória; os (des)usos de *Clio* e *Mnemosine*; é preciso, assim como os ventos que movem as dunas, seguir num ritmo contínuo, ríspido e suave, revelar as camadas de história(s) e as contribuições da memória, alimentado, cortando, revelando ou (se) calando diante das narrativas historiográficas.

Nesse interim, entretanto, é preciso alertar: esta é uma pesquisa construída para evidenciar o pertencimento Tremembé a sua memória e sua terra. Em tempos tão sombrios como os nossos, onde a legalidade da ancestralidade é posta à prova por meio de jogos de (des)interesses, este trabalho tem a função de dar legalidade as memórias e Histórias dos

¹ FAGNER, Romance no deserto, EUA: BMG:Ariola, Gravadora: 1987. 04:04 min.

Tremembé sobre seu espaço de origem. Recobrar esse sentido é necessário a medida em que, a maior parte das fontes disponíveis para a confecção deste texto, partiram de fontes eclesiásticas, governamentais, literárias e cartográficas, que devido a sua vastidão, seria inviável acrescentar, também, narrativas orais- principal forma de transmissão da memória indígena. Deste modo, trabalhando com os registros escritos da memória Tremembé, este trabalho pode ser entendido também como um amplificador: não apenas de lembranças, mas também de lutas e resistência.

Este trabalho está dividido em *antes*, *durante* e *depois* do soterramento de Almofala ocorrido em 1898. Desse modo, pretende oferecer uma visão ampla do modo como as memórias sobre o soterramento e as intrigas oriundas deste, são registradas, guardadas e transmitidas. Demonstrando assim, como as relações de identidade estão sempre muito próximas do ato de recordar e do modo como essas mesmas recordações são utilizadas para compor as narrativas históricas.

Assim, movido pela curiosidade de saber o que se esconde sob a areia é que se estruturam as páginas a seguir. Tendo por linearidade o fato do soterramento, tem-se o **Capítulo I: Almofala dos Tremembé**, que visa dar uma ideia geral do que era Almofala antes do soterramento: localização geográfica, primeiras movimentações durante o período colonial, organização social do espaço, primeiras construções e suas relações; chegando perto do momento do soterramento com as publicações jornalísticas sobre o fato. Essa primeira parte, que também pode ser entendida como o *antes* busca, mostrando o espaço como um todo, indicar todas as movimentações ocorridas nos primeiros trezentos anos naquele lugar, ainda se farão presentes nas narrativas pós-soterramento, como um recurso da memória para ajudar a fomentar os argumentos das narrativas para a história.

Deste modo, o **Capítulo II: A retirada dos Santos** pretende tratar diretamente sobre o soterramento e seus significados: os preparativos para a retirada dos santos, o empreendimento da figura da mulher/Mãe/Senhora Santíssima nos sermões do padre e a ação feminina oposta cometida por Joana Camelo como mulher do povo/pecadora/Maria Madalena; as adjetivações em torno de José Caboré e Pedro Duro; as contradições nas produções memorialísticas em torno da vida de Padre Antônio Tomás; Seguido dos demais personagens envolvidos no conflito e as instituições que representam buscando assim deixar claro as movimentações e significados destas, ocorridos no *Durante* referente a chegada da duna e ao processo de soterramento da região em si.

Nesse processo de regressar e caminhar, o eixo desse trabalho será os acontecimentos ocorridos especificamente, no dia 10 de outubro de 1898, às 05:00 da manhã, quando é celebrada a última missa na Igreja de Almofala, quando o morro já havia tomado parte

da Sacristia, e o Padre Antônio Tomás e seus companheiros viam-se no local para levar os santos e artigos sagrados da capela, antes que o morro caísse por completo em cima do lugar. Porém, essa situação leva a outras situações, tais como: conhecendo a ligação da população com as imagens, de que modo fazer isso sem haver protestos?

Em meio a essas questões, na data em questão é rezada a Missa de encerramento de ordens na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, a cerimônia termina e o proclame é realizado. Então, um murmúrio percorre a capela entre os poucos mais de 3 mil presentes “As imagens serão levadas para o Tanque do Meio! E não ficarão em Almofala!” logo após, Mulheres desmaiam e Jagunços são acionados, saindo por trás do morro, armados de cacetes para não deixar nenhum objeto sagrado sair da Igreja. Novas são as falas do sacerdote diante da incompreensão popular. No meio do desespero, Joana Camelo, mulher do povo, corre com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário no Colo. O padre se lança em seu encalço para lhe tomar a relíquia sagrada, o delegado de ordens entra no conflito e é barrado por um dos jagunços. A população se divide entre espectadores e lutadores, ora pelo lado do padre, ora pelo lado dos jagunços. O conflito chega ao fim com o ataque do tamanco de Joana nos olhos do sacerdote e com o delegado contendo o conflito. As Imagens são organizadas em animais de carga e seguem para o Tanque do Meio, os agressores não são levados a julgamento, no entanto, o padre intervém, falando sobre a necessidade do perdão e os agressores são libertos, sem ter sido realizado boletim de ocorrência. Almofala, de acordo com as narrativas das fontes “desaparece sepultada pelo morro”, retornando a vida por completo no ano de 1945, quase meio século depois do soterramento e do conflito decorrente deste.

O conflito, assim como a duna, esconde algo em seu interior: a questão do pertencimento. Afinal, a quem de fato pertenciam aqueles objetos, a Igreja e a terra? Será que de fato, ela desaparece sepultada pelo morro? A memória roga em favor da questão Tremembé. A história é contada, escrita e registrada pelos brancos, eclesiásticos e memorialistas, que por vezes mostra-se um registro tendencioso, de forma contrária aos nativos da terra. No entanto, movimentos historiográficos mais recentes buscam evidenciar a questão indígena nessas produções literárias, enfocando nas ausências, problematizando os termos e revisando os modos como são descritos e referidos os indígenas nessas fontes. Em nosso caso, buscamos neste trabalho perceber e problematizar as dimensões que o evento do soterramento e conflito advindo deste, passa a adquirir nas memórias e narrativas escritas, á título de exemplo, pelo Pe. Antônio Tomás e seu séquito.

Se vale de caráter qualitativo para analisar os grupos e os demais estamentos sociais envolvidos. Através de livros memorialísticos, relatos de cronistas, documentos processuais,

mapas, crônicas, poesias e revisão de literatura acadêmica, é que se pretende compreender as influências, impactos e reverberações da retirada dos santos no momento do soterramento de Almofala.

O Capítulo III: A História ou a Memória? Traz uma discussão mais teórica e reflexiva sobre o tema em questão. Inicialmente, o capítulo é aberto sob a perspectiva dos silêncios: após o soterramento, o silêncio das fontes suscita outro sentimento como seu companheiro surgindo a solidão, sendo ambos o complô que passa a compor as fontes produzidas por eclesiásticos e letrados. Almofala continuava viva na memória e transmissão oral para os Tremembé, porém, o silêncio e a saudade serão a marca dos discursos promovidos pelas fontes escritas, incitando que estas passariam a reinar onde outrora era a terra dos Tremembé. Nesse mesmo capítulo, como forma de superar esse sentimento duplo, é apresentado o “retorno” da região, da Igreja e da população em si. Diferentemente do modo como se deu seu “desaparecimento”, o retorno é gradual, vagaroso, não tão divino e bem mais humano; por fim, tratamos aqui das (inter)ações da memória e da história sobre o evento: a saudade aqui surge como elemento facilitador das recordações sobre o evento, recordações que são registradas, transmitidas e guardadas de diferentes formas pelas próprias narrativas forjadas pela história.

Portanto, consciente de que a atividade de pesquisa é contínua e necessária, e assim como Almofala que após meio século sob os areais emerge das dunas, este trabalho segue na mesma vertente: limpando as camadas de areia que o tempo colocou sobre os registros, buscando nas ruínas da memória, indo mais fundo entre mortos e fantasmas, despertando e dando-lhes novo sepulcro, é que se seguem as próximas páginas de amor e labor á história, ao registro e sobre tudo: ao passado.

2 ALMOFALA DOS TREMEMBÉ

2.1. Almofala: Lugar que se vive por pouco tempo

I

Em frente á Igreja de antiquado estilo,
Mas de elegante e sólida fachada,
Os casebres se alinham de um
pugilo de Tremembés e gente mestiçada.
Esgalha um tronco a viride ramada
Do cajueiral, farto e seguro asilo
Das aves quando a ventania irada
Que o mar sacode caminhando vem (...)^{2 3}

A Igreja, as casas, os índios, os cajueirais, as aves, o mar... Assim é composta a paisagem litorânea de Almofala. Incrustada no litoral cearense sob a perspectiva de Rodrigo de Andrade, mostra-se como um lugar edênico, paisagístico e paradisíaco. Almofala surge nessa perspectiva como um pedaço do céu na terra, habitado por um punhado “de indígenas bons, Ingênuos e puros, Habitantes do paraíso”. (COSTA, 2001)⁴ Sendo exemplo de termos designados por autores que apenas reproduzem a imagem estereotipada das populações indígenas que habitavam este local, bem antes da chegada dos povos hispânicos.

No entanto, o cenário paradisíaco composto pelos elementos descritos nos versos do cronista, remete a um tempo distante. Habitando dentro dos domínios de Clio, mas mantendo fortes relações com a musa da memória, *Mnemosine*. Recorrendo a ela como aliada, toda vez que Clio se volta com interrogações investigativas, vontade de verdade e construções narrativas sobre o passado. Encontrando-se assim, tempo e memória como aliados - na maior parte das vezes, para responder – ou silenciar, as vontades da história.

Mas, tendo de pedir auxílio aos subsídios da memória para lhe ofertar elementos que a legitimem diante do tribunal do tempo, a história surge constantemente revestida dessa vontade de verdade sobre seus domínios, principalmente diante do passado.

É de dentro desse tempo que se busca falar. Em meio ao barulho do mar trazido pelo vento, enquanto a areia é vista sem medo e os morros ainda mantêm distância. É (re)pensar as modificações lentas e graduais ocorridas na região dentro do período colonial, as entradas e

² Rodrigo de Andrade publicado no “Jornal do Ceará” em 1907 apud RAMOS, Dinorá. *Padre Antônio Tomás: príncipe dos poetas cearenses* 2ª ed. Tipografia Aragão: Fortaleza, 1950. p. 187-188

³ As transcrições das citações encontram-se organizadas e atualizadas de acordo com a nova norma da língua portuguesa (BR), sendo mantidas no original apenas as que não conseguiram ser identificadas/assimiladas pela nova norma da língua culta.

⁴ Sobre essa perspectiva deve-se deixar claro que no início do período colonial a nudez indígena, a habitação entre as densas matas brasileiras remetia a noção de éden cristã europeia, levando-os por vezes a serem comparados á habitantes do jardim do éden. Sobre isso ver: COSTA, Sandro da Silveira. *América Portuguesa: paraíso Terreal. Esboços*, UFCS, v.09, n. 09, P. 118-142, Jan/2001.

investidas Europeias, trazendo e mesclando novos elementos culturais, sociais, econômicos e políticos à antiga organização nativa Tremembé durante os três primeiros séculos de convivência e miscigenação cultural.

Assim, tal qual o “anjo da história” deve-se realizar esse movimento de chegar ao passado e retroceder ao tempo presente, sem desviar o olhar do objeto de interesse, como tão bem analisou Walter Benjamin ao retratar o aspecto e o ofício desse anjo: com olhos esbugalhados diante do fato ocorrido, e com o vento da catástrofe impulsionando-o para o futuro, enquanto seu rosto se matem fixo em um ponto do passado, impelido pela vontade de despertar os mortos e reconstituir a cena do desastre, enquanto o vento continua a lhe empurrar para frente (BENJAMIN, 2010).

A metáfora em questão serve para pensar diretamente o ofício do historiador. Sendo-lhe humanamente impossível reconstituir “a catástrofe”, a cena, o fato ocorrido no passado – e tendo ciência de que o tempo- “o vento”, somente o vai afastando da cena de seu interesse. Resta apenas a vontade de acordar “os mortos”, as testemunhas, os grupos atingidos pela catástrofe, para interrogá-los e os fazer falar.

Porém, ao recuar do ponto central do seu objeto de estudo, é possível ao historiador expandir os horizontes do fato e analisar, de modo mais amplo e com mais maturidade as influências, pontos de digressão e interjeições importantes que interferem no objeto em questão. Sendo essa uma atividade necessária para, antes de remover camada por camada da areia que cairá sobre Almofala, atentar para o intuito da sua formação e importância enquanto espaço de convivência e sociabilidade, chegar e analisar seus aspectos gerais antes que o vento leve o primeiro grão de areia em sua direção.

Diante ao exposto, deve-se ter em mente que por se tratar de uma área de concentração indígena, Almofala figura dentro da história nacional de modo precoce: sendo criada para situar os índios da etnia Tremembé ainda no século XVII. É um dos primeiros locais em que se deu o contato entre nativos e europeus, sendo estes últimos em sua maioria clérigos catequizadores.

Deste modo, é interessante realizar um prospecto sobre o espaço, para assim compreender o intuito de sua criação, bem como a presença e convivência dos grupos distintos que lá habitavam, adjunto das mudanças políticas/sociais que afetaram as relações destes grupos. Essa compreensão torna-se um elemento crucial, para que mais adiante, percebarmos como, dentro das disputas jornalísticas da primeira república, eles se farão presentes como recursos argumentativos.

Antes de prosseguir, deve-se deixar claro que a região em si, assim como todo restante do território brasileiro, estava ocupada e demarcada por diversos grupos nativos, com dialetos, costumes, indumentárias e culturas distintas em forma e significado para cada qual. Sendo, na região do atual Ceará, as mais conhecidas: Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanidé, Kariri, Pitaguary, Potyguara, Tapeba, Tremembé, Tubiba-Tapuia⁵. Sobre isso, estima-se que a etnia Tremembé, concentrada em Almofala no início do século XVII ocupasse boa parte do litoral, onde atualmente compreende os espaços entre o estado do Ceará e Maranhão.

Esses espaços eram delimitados e territorialmente organizados por seus próprios grupos de acordo com suas necessidades. Entretanto, após as invasões europeias do século XVI e o interesse desses em conseguir controle e um maior uso dos espaços que se viam ocupados pelos indígenas, viram nisso a necessidade de buscar meios que certificassem a conquista do território.

É em virtude dessa necessidade por domínio territorial que se dará início ao processo de colonização no Brasil: A fim de fixar e delimitar os potentados de suas nações, os europeus passam a buscar modos de (re)organizar o elemento indígena para melhor satisfazer suas interferências no espaço.

É interessante perceber que mesmo tendo sido Almofala o lugar escolhido para concentrar as ações de controle para com as nações nativas Tremembé que se encontravam dispostas pela costa, é na macrorregião de Acaraú que irá se centrar o planejamento dessas ações de controle, o que fica nítido durante o século XIX quando Almofala e Acaraú passam a disputar a sede da freguesia de nossa Senhora da Conceição.

Ainda sobre isso, Girão (1984) ao falar da presença dos Tremembé nessa região, mostra a necessidade que o governo português sentiu em lhes reorganizar para conseguir garantir o controle da região. O autor assim os descreve:

E aceita como sendo família autônoma os TREMEMBÉS, TEREMEMBES ou TARAMEMBÉS, que habitavam no litoral entre o Acaraú e o Parnaíba. Talvez além. Valentes, corpulentos, temidos, não se deixavam dominar facilmente. Gulosos, hábeis pescadores, davam preferentemente à pesca, mas preparavam alguma agricultura. Manhosos no ataque aos inimigos, amavam as danças, tendo deixado vestígios de costumes coreográficos ainda hoje de certa forma mantidos pelos caboclos seus descendentes (GIRÃO, 1984, p.73)

⁵ Os dados foram extraídos de uma produção do Memorial da arte e cultura cearense encontrada na Biblioteca Pública Municipal Poeta Manoel Nicodemos de Araújo na cidade de Acaraú em 17/01/2022 com o título *Povos Indígenas do Ceará* Publicado em Fortaleza em 2007 e distribuídos em alguns centros educacionais e bibliotecas do estado nos anos posteriores.

Nessa perspectiva, e dentro do olhar português, para eles os nativos desse espaço representavam um empecilho ao seu projeto colonial: indóceis, guerreiros habilidosos, senhores e conhecedores da terra, estes teriam - em número e território, vantagens superiores aos colonos.

Para tanto, os lusitanos iniciaram, pelo estabelecimento de alianças, a tomada do território nativo. E, posteriormente, seguiram pela prática de Aldeamentos e medidas de catequização. Todos estes serviram- adjunto as guerras e outros meios táticos - para trazer o indígena para a posição subalterna da logística colonial empreendida no Brasil.

Alguns trabalhos têm-se ocupado em traçar um panorama em como teria ocorrido às primeiras atuações europeias no espaço onde atualmente constitui a região de Almofala, aqui é possível citar Araújo (1940) e Silva (2019), sobre esse último é dito.

O litoral do nordeste do Brasil, desde o Rio Grande do Norte, do Ceará grande, até Tutoya, no Maranhão, era habitado pelos índios Tremembé. Seus avoengos aldeados em 1608 pelos padres da Ordem de São Pedro, sobretudo pelo padre João Tavares, nas praias chamadas lençóis. Os índios Tremembé habitavam o Terreno compreendido entre a Serra grande e o mar, desde o Rio Mundaú até o paraguassú, na Pariba, e tinha por chefe Juripariaguassu que, no dialeto tapuia, queria dizer Grande diabo (SILVA, 2020, p.26)

Na perspectiva deste autor, o aldeamento e as ações catequéticas teriam iniciado em Almofala no início do século XVII, e as ações jesuíticas nesse mesmo espaço iriam se dar apenas no século XVIII, com a chegada de missionários portugueses especializados. É interessante perceber como a resistência indígena à dominação é por vezes associado a algo maligno. Esse tipo de recurso argumentativo revela as justificativas apresentadas pelos lusitanos para a invasão e apropriação compulsiva das terras indígenas.

Diante disso, deve-se atentar para algumas datas e fatos ligados a origem de Almofala e que, por vezes, não se apresentam de modo coeso. Por exemplo, Gurgel (1937) aponta que o início das ações, em Almofala, se deram em 1608, Souza (2015) cita movimentações na região em 1604 e Araújo (1940) sugere os primeiros anos do século XVIII⁶.

Entretanto, Souza (2015) em sua tese, ao traçar uma análise esmiuçada sobre a região do Acaraú - espaço em que Almofala se via integrada, durante o período colonial. Revisando documentos manuscritos, materiais cartográficos e bibliografia, apresenta um perfil do que foi a colonização nesse espaço. Em virtude de sua riqueza de dados, utilizaremos esse trabalho para pensarmos, nesse primeiro momento, as motivações para qual se deu a formação do nosso objeto de estudo, visto a presença do elemento indígena- principalmente o Tremembé,

⁶ Acredita-se que tal digressão esteja voltada para os parâmetros analisados por cada um, tendo (ou não) levado em consideração o trato com os nativos antes ou depois do Aldeamento legalmente aceito, ainda no século XVII, ou apenas a demarcação para a criação de Almofala através de sesmaria;

em meio as movimentações europeias na ribeira do Acaraú, e como esse período de formação da população embasará as memórias dos eventos posteriores.

Mesmo tendo chegado ao Brasil ainda no século XVI, as elites europeias - e principalmente portuguesas, passam a se preocupar com esse espaço somente a partir do século XVII em virtude da cobiça dos recursos naturais – principalmente o açúcar, em que a capitania do nordeste brasileiro despontou como um produtor promissor. Franceses, espanhóis e Holandeses passam então a invadir os domínios lusos, motivados pelo potencial produtivo das terras ao norte da capitania, para se dedicar a produção do “ouro branco”, pseudônimo pelo qual se tornou conhecido o açúcar.

Dentro desse cenário, ao pensarmos o Nordeste da colônia como um espaço atrativo aos invasores, ver-se a utilização dos nativos indígenas - ou “Gentios” como assim eram denominados de forma estereotipada-, como um “reforço” para a expulsão dos inimigos: o conhecimento sobre o território e a “disponibilidade” de indígenas atraídos por meio de alianças, mostrou-se como um elemento singular nas disputas territoriais.

Vale a ressalva que muitas foram os grupos que se aliaram tanto aos militares lusos, quanto etnias que se dispuseram a apoiar outras nações europeias presentes em solo tupiniquim. Fazendo com que, os portugueses (re)forçassem a necessidade do povoamento.

Para manter a unidade de seus domínios no novo mundo, principalmente diante das terras ricas do nordeste, a coroa portuguesa viu-se na necessidade de povoar a colônia. Almejando assim, ocupar uma área maior e demarcar seu território contra as pretensões dos holandeses e franceses que se encontravam em disputa por esse espaço. Nas palavras de Souza(2015), sobre a necessidade da ocupação, é perceptível essa preocupação, visto que:

A ocupação das ribeiras do Acaraú, região norte do Siará grande resultou da dinâmica do império luso no contexto de afirmação de seu território na América portuguesa. As primeiras entradas de tropas militares ali se deram nos embates a ocupação francesa na capitania do Maranhão, (1604-1613) e após a fundação de um Fort Holandês na barra do atual rio Ceará (1634). Assim, a conquista se efetivou mediante a possibilidade da invasão estrangeira e a necessidade de interiorização da ocupação colonial. (p. 27)

Para combater as populações estrangeiras, os lusitanos instalam uma fortificação militar na enseada de Jericoacoara sob a proteção de Nossa Senhora do Rosário (1613). Porém, com a expansão holandesa em várias áreas do Nordeste – regiões produtoras de açúcar, o Ceará contou com mais fortificações, dessa vez com uma em Fortaleza e outra em Camocim (SOUZA, 2015).

Em 1654, quando Portugal restabeleceu-se por completo no litoral nordestino, deu-se início a um segundo processo de conquista da terra, dessa vez não contra estrangeiros mas,

contra os nativos. Visto que, superada a fase de alianças “o novo governo estabelecido passou a ocupar a antiga fortaleza holandesa e a estruturar aldeamentos junto à costa” (Idem);

Essa necessidade lusitana surgiu devido a resistência indígena em defender seu território de invasores. Trocando em miúdos: A capitania do Ceará como entreposto comercial tinha grande importância em determinadas províncias que se viam cercada por índios que resistiam ao domínio dos brancos. Algo que se mostrou de modo mais forte a partir de 1680, quando, movidos pela necessidade de povoar a capitania, o governo português começou cartas de sesmarias para que colonos lusos viessem em busca de riquezas, sendo oferecida pela coroa mão de obra da própria terra: os indígenas.

Ou seja, após a expulsão das demais nações europeias da colônia foi necessário buscar expulsar também o indígena, para que a terra viesse a servir aos empreendimentos dos colonos portugueses. Diante disso, os *Aldeamentos* surgem como saída para melhor lidar com os “gentios” facilitando a catequização e “protegendo-os” da escravidão.

Nesse momento dar-se uma corrente migratória de portugueses que são incentivados a povoar o litoral da capitania do Ceará, Souza (2015) nos poupa sobre os detalhes, atentando apenas para a concentração da população inicialmente na costa, sendo estas por sua vez divididas entre colonos e missionários “erguendo fortes, capelas, estabelecendo contato com os nativos e missões no intuito de evangeliza-los” (p.30)

Se outrora a guerra se dava com os portugueses e seus aliados indígenas de um lado, e do outro, indivíduos de outras nacionalidades e as etnias que lhes apoiavam. Agora os antigos amigos passam a compor a nova arena de embates. As “guerras justas” buscavam expropriar os nativos de seu território para que estes viessem a servir a coroa lusitana como mão de obra na construção do novo território brasileiro. Reduzindo a identidade dos povos nativos à “negros da terra”. Entretanto, as guerras não eram o único modo de fazer com que as populações originárias se dobrassem aos interesses europeus. Outra prática comumente usada, mesmo durante as lutas de reconquista portuguesa, era o aldeamento e a catequização.

Nesse ponto, é interessante perceber que tal medida irá propiciar a formação dos primeiros núcleos de povoamento na capitania do Ceará, como exposto:

A administração do Siará foi entregue a Álvaro de Azevedo Farias (1654-1655). A partir de então a região seria visitada de forma esporádica por soldados, mantendo contato com os Tabajara e Tremembé, favorecendo o surgimento dos primeiros núcleos de povoamento no litoral cearense (SOUZA, 2015, p.28).

As concessões de sesmarias, o “oferecimento” da mão de obra indígena, a atuação religiosa e a perspectiva de fácil enriquecimento vão constituir os elementos base para

incentivar a formação dos primeiros núcleos populacionais de colonos, principalmente no nordeste do Brasil, nas áreas próximas ao litoral.

Para além da formação dos Aldeamentos, as guerras justas como empreendimento necessário para “adquirir” mão de obra nativa através da escravidão indígena e as atuações de padres jesuítas e ordens seculares nesses espaços também se tornam importantes para os lusitanos enquanto alternativas de remoção e/ou reorganização do indígena dentro da colônia portuguesa para que estes consigam usar as terras recém conquistadas.

Nesse contexto, a doação de sesmarias, estariam ligadas a tradição europeia, por meio de mentalidade medieval que contemplava noções agrárias feudais, aplicada na colônia brasileira quando D. João III governava Portugal, estabelecendo aqui as primeiras capitânias hereditárias, sendo a primeira entregue ao Coelho Neto em 1534. Diante disso, Vaifas (2001) aponta que: “Incumbiam o donatário e seus sucessores de repartirem as terras com os moradores, pelo regime de sesmarias, isentas de foro, mas pagando o dizimo sobre sua produção à ordem de Cristo” (VAIFAS, 2001, p. 530).

Essas concessões eram dadas a colonos com uma série de restrições, entre elas, havia um tempo mínimo para realizar empreendimentos, ou seja, se após cinco anos o sesmeiro que não tivesse realizado nenhuma ação em seu espaço de terra e este ainda se encontrasse virgem, o mesmo poderia perder sua porção no território.

Porem a partir de 1548 a distribuição de terras passou a cargo dos governadores gerais, uma vez doada a sesmaria, o colono teria plenos poderes sobre ela desde que a explorasse ou a arrendasse visto que neste momento as extensões das faixas de terra variavam em grandes proporções, algo que vai ser corrigido em no final do século XVII diante do aumento de número de cartas de concessões e com uma legislação que estabeleceria limites precisos para as cartas de terra (Idem).

Nesse ponto é importante frisar o porquê da necessidade sentida pelos portugueses para manter o controle das terras e dos nativos que as habitavam. Para além do receio de perda de território, visto a constante resistência indígena, podemos corroborar com as ideias de Furtado (2004) que reflete sobre as questões comerciais desse momento no Brasil. O açúcar, especiarias e gêneros de primeira necessidade, justificam a presença e preocupação lusa com o território.

Imagem 01: Mapa da Costa do Siará 1629



Fonte: João Teixeira Albernaz I BN- Digital

Principalmente, visto o constate interesse de outras nações no Nordeste do Brasil português, o que indica que “o século XVII constitui a etapa de maiores dificuldades na vida política da colônia” (p.72). Diante disso, o autor aponta sobre como os hispânicos viam a questão da necessidade da mão de obra indígena, numa época que a africana ainda estava iniciando, e como essa primeira obteve caráter de urgência, Mesmo em situações que, por vezes, os modos de incorporação desses nativos à base da econômica colonial gerassem divergências entre colonos e jesuítas⁷;

Voltando a tese de Souza (2015) e em consonância com as colocações feitas por Furtado (2004) e as contribuições de Vaifas (2001) é preciso fazer algumas considerações a respeito das relações estabelecidas entre indígenas, colonos e religiosos após a constituição do domínio português. Souza (2015) aponta que:

A resistência dos indígenas, ou parte deles a dominação lusa, desorganizou, temporariamente, todo o processo de conquista lusa daquela região missionária, dificultando a navegação e o caminho por terra. Nas regiões da praia do Acaraú e da serra da Uruburetama, Tremembé e Anacê não acolhiam pacificamente a presença de militares e colonos adentrando em suas áreas de caça, de coletas e de acesso a seus mananciais de água. As violências praticadas por eles, o rapto de suas mulheres e a utilização dos mesmos nos trabalhos sem a remuneração devida, continuavam incentivando novas revoltas(...) (SOUZA, 2015. p.40-41.).

O trecho acima remete a resistência nativa em 1671 sobre as investidas portuguesas de dominação territorial. Como ilustrado, houve grande resistência por parte desse grupo,

⁷ Sobre isso deve-se deixar claro que Furtado (2004) aponta que os interesses de colonos e portugueses divergem principalmente quanto ao método de inserção dos nativos ao sistema econômico da colônia, o autor deixa claro que ‘os jesuítas desenvolveram técnicas bem mais racionais de incorporação das populações indígenas à economia da colônia’ (P.74)

chegando a desafiar e desorganizar as estratégias de dominação empreendidas até o momento. O que demonstra que a luta indígena por reaver sua posição e seu território manteve-se constante, resistindo e atuando pelo direito de reaver seu potentado.

Em situações como essas, em que a força bélica portuguesa eram insuficientes, sobressaíam-se os religiosos, em especial as ações dos padres jesuítas, que atuam na linha de frente dessa nova guerra santa, intensificando os trabalhos catequéticos e presença de Aldeamentos, visto que “com a intensificação das atividades missionárias foi necessário demarcar terras para abrigar os aldeamentos” (p.42).

A insistência dos padres em instalar os aldeamentos para “salvar” os índios da escravidão portuguesa, adjunto a constante resistência dos indígenas como meio para reaver suas terras, perceptíveis através da eclosão de revoltas encabeçadas por estes, culminou no que Souza (2015) chama de “desterritorialização das populações nativas”, ou seja, aldear e catequizar em espaços estratégicos. Para evitar uma desestabilização no governo colonial e para que Portugal continuasse a usufruir das terras invadidas sem maiores transtornos. Entretanto, deve-se deixar claro que muitas dessas aldeias ainda eram invadidas para assim sustentar o mercado colonial com mão de obra barata e domesticada.

O medo da ocupação de suas terras e da violência praticada nas guerras pelas frentes de expansão agropastoris fez com que os nativos solicitassem aos missionários a intercessão junto as autoridades, no sentido de proteger seus territórios e suas vidas. Esses se comprometeram em procurar as autoridades e solicitar que oferecessem aos nativos, terras suficientes para viverem, e, aquelas que não fossem necessárias, os colonizadores poderiam ocupa-las (SOUZA, 2015, p. 46)

Diante dessas questões, também os próprios nativos buscam junto aos missionários a concessão de sesmaria para que lhes fossem assegurados um espaço próprio, visto o medo por suas vidas e terras diante da então expansão agropastoril. Movido por esse pedido, o padre Alexandre Gusmão escreve ao conselho ultramarino solicitando a sesmaria para os índios, como modo de missionários e colonos melhor desenvolverem seus trabalhos Visto que “diversas sesmarias foram adquiridas pelos missionários e seus protegidos” (p. 47).

Tal argumento foi empreendido pelo padre Ansenso Gago para justificar, junto aos seus superiores a solicitação de sesmaria para o trato indígena deixando a cargo ao missionário José Borges de Novaes a missão do Aracatim-mirim e o trato com os Tremembé (idem);

Porém, um ponto relevante que deve ser posto em questão e sobre o qual as fontes divergem, é sobre a origem das ações para com os indígenas na região do Aracatimirim: Embora Souza (2015) aponte José Borges de Novaes como membro da ordem dos jesuítas e Silva (2020) compactue com a mesma visão, é no texto de Duarte (1972) e Telles de Souza (1983) que nos

são apresentadas visões dicotômicas. Duarte (1972) em seu texto sobre a história de Almofala nos apresenta uma discussão embasada no livro de Serafim Leite onde, valendo-se das perspectivas de Gurgel de Alencar afirma:

Ao passarmos em 1934 no Ceará, disseram nos que havia uma Igreja da Companhia, em Almofala nas margens do Aracati-mirim. Em nenhum catalogo, carta ou documento jesuítico que pesquisamos com atenção, vimos referência a tal Igreja. Nos escritos Cearenses achamos noticias diversas. Resume-as todas Gurgel de Alencar. Almofala diz, ‘ foi outra ideia de índios. A sua história começa em 1608, época em que os jesuítas aldeavam os selvagens nas praias lençóis. Ao lado de leste fica a Igrejinha, de bela arquitetura, que a Rainha, D. Maria I, de Portugal, mandou edificar em 1702 para os índios Tremembé; é diferente de todas as outras Igrejas do Ceará, no gosto e na construção; tem o cunho das obras jesuíticas. (LEITE Apud DUARTE, 1972, P. 38-39)

A defesa de Hélio de Queiroz Duarte e seus colaboradores, pode ser facilmente descartada ao empreender o uso de datas: a época em que menciona os principais acontecimentos no espaço em questão, atribuindo eles a Rainha portuguesa Maria I, caem por terra ao perceber que a mesma não estava em exercício no ano em questão visto que sua majestade teria nascido pelo menos um século depois; caso não fosse ainda esse o ponto, acredita-se que as condições mentais da rainha não colaborariam para tanto, visto que ao longo de sua vida adulta, Maria ficou conhecida como “Maria, a louca” devido a complicações mentais⁸.

Porém, é necessário trazer esse embate à baila, visto sua persistência em outras fontes consultadas. Embora Souza (2015) nos traga uma densa concepção sobre a região e seus desdobramentos, outros autores insistem na discrepância diante da origem jesuítica da região, tal qual como Telles de Souza (1983):

O primeiro missionário dos Tremembé não foi jesuíta, como alguns historiadores afirmam, pois quem destaca-se na evangelização dos índios citados, foi o padre José Borges de Novaes, pertencente a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, a qual se considera como fundadora e administradora, da primeira Igreja construída em Almofala em 1702 (Grifos meus) (p.30)

Ainda sobre isso e corroborando com esses autores, Girão (1984) Cita “Ibiapaba, Parangaba, Caucaia, Paiacu e Paupina eram Aldeias administradas pelos jesuítas, com os seus erros perdoáveis e suas grandes virtudes, dignas de exaltação” (p.234). Ou seja, em nenhum momento cita a presença de Almofala.

Entretanto, todas as fontes consultadas compactuam sobre o padre José Borges de Novaes como primeiro missionário a atuar entre os Tremembé de Almofala e a instituir a

⁸ Discussão em questão aparece no trabalho *Jesuítica ou local? Diferentes Origens para a Igreja de Almofala*, publicado nos anais do XX encontro de Iniciação científica da Universidade Estadual do vale do Acaraú. Disponível em: trab_ini_49_41bca5baced4ff9e7.pdf (uvanet.br) acesso em 10/06/2022 as 08:41 AM.

Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, muito embora as mesmas não consigam manter a mesma unanimidade sobre as ligações e filiações religiosas do sacerdote.

Considerando essas convergências e divergências entre as fontes é interessante refletir sobre o trabalho do historiador enquanto inquisidor do passado, Prost (2020):

Em vez de residir na investigação, a diferença entre o juiz e o investigador encontra-se na sentença. No termo do inquérito, o juiz deve tomar uma decisão; neste caso, a dúvida favorece o acusado. Por sua vez o historiador usufrui de maior liberdade: pode suspender o julgamento e arvorar a balança das presunções e dúvidas porque o conhecimento escapa às condicionantes da ação. No entanto, em hipótese alguma, fica dispensado de apresentar suas provas. (p.259)

Investigador do passado, promotor das memórias, réu do tempo e escrivão dos testemunhos, o julgamento histórico em muito se assemelha com os julgamentos processuais, diferindo destes apenas no que tange a proclamação de um veredito, de uma verdade totalizante, de uma história total.

Cientes que não podemos nos furtar dessa condição especial de juiz do passado, em que, se analisa todas as perspectivas, discursos, silêncios, ações, presenças e faltas no tribunal do tempo, por vezes tornamo-nos também, testemunhas. Passamos a atestar e defender determinadas possibilidades de “como teria acontecido” estando presente na ausência física do fato, mas sendo os mais habilitados para falar sobre, justamente por conta disso. O tempo esfria paixões políticas, motivações ideológicas intensas, relações de animosidade pessoal conferindo ao historiador a possibilidade de uma visão panorâmica sobre determinados eventos sem se restringir a uma única possibilidade, tal qual como um grande quebra cabeça onde o tema central remonta a um dado evento do passado: por múltiplas vertentes surgem como “peças”, sendo por vezes necessário um exercício de aproximação e afastamento para melhor às encontrar, identificar as que faltam, perceber as que estão em excesso e, assim encaixá-las no todo.

Nesse quebra cabeça de fontes, José Borges de Novaes Foi o primeiro missionário a atuar diretamente com os nativos Tremembé Aldeados na sesmaria que chamarar-se-á Almofala. A ele e seu irmão, Alexandre Borges de Novaes, foram entregues terras entre o Aracatiaçu e o Aracatimirim (Souza, 2015) para a lida com as nações indígenas de modo mais direcionado, constituindo assim, os aldeamentos, como um espaço de catequização, mas, sobretudo espaço de proteção nativa enquanto a colonização avançava sertão a dentro.

Em meio a essa efusão de possibilidades surge Almofala. Espaço destinado para a concentração dos índios Tremembé e atuação religiosa no litoral, que nas colocações de Braga (1964) é descrita da seguinte forma:

ALMOFALA – pequena ens. à foz do rio Aracatimirim, dá acesso a embarcações de até 100 toneladas. ALMOFALA- Pov. À m. esq. E um pouco acima da barra do aracatimirim, no dis. De Itarema, é cerca de 15 km dessa localidade, min. De Acaraú. A sua origem prende-se à carta régia de 8-1-1697, determinando o governador do Maranhão que se dessem de sesmarias aos índios todas as terras que lhes fossem necessárias entre a barra do aracatimirim e o timonha. A medida foi sugerida ao rei de Portugal pelo Jesuíta Ansenso Gago e visava situar os Tremembé, que perambulavam pela costa, em aldeias permanentes, livres de qualquer inquietação por parte das autoridades civis e dos moradores [...]. (p. 61)

Não apenas Braga (1964), mas também Gurgel (1937) reforça a necessidade da criação desse espaço para o trato com os nativos. Assim, Almofala surge com(o) uma “missão”: Aldear/Proteger/concentrar os indígenas Tremembé.

Sobre suas origens é interessante destacar a vasta literatura que contempla esse momento. Nomes proeminentes do século XX como poetas, cronistas, folcloristas e arquitetos versam sobre esse assunto. À título de exemplo podemos citar obras como: *A História de Almofala* (1987), *Almofala dos Tremembés* (1976), *Município de Acaraú* (1940), *Nossa Senhora da Conceição de Almofala* (1972) e, de modo mais recente já no século XXI, *Almofala, Relicário de Lembranças* (2020) .

As obras citadas acima não constituem uma totalidade: em sua maioria apenas expressão os escritos que se tornaram mais conhecidos devido a posição política, econômica, social de seus autores. A título de exemplo posso citar o próprio trabalho de Gurgel (1937) que, na capa da segunda edição do seu livro *Diccionario Geographico Historico e descriptivo do Estado do Ceará* têm o título de desembargador antecedendo sua assinatura.

Visto que “os colonizadores encheram o ceará nos seus utimos recantos até a metade do seculo 18, talvez se possa afirmar que até 1725 já o tenham feito” (GIRÃO, 1984, p.84) A vida no povoado durante o seculo XVIII ao que as fontes indicam, em sua primeira metade girou entorno das atividades religiosas com os trabalhos catequeticos organizando a vida social do espaço e no campo econômico, o destaque ficou por parte da ascensão do charque como a mais recente novidade do cearense.

O couro e a carne de charque marcaram de modo econômico o século XVIII. A uso do couro desde as roupas às mobílias das casas sertanistas, chegaram até o litoral e se apoiaram neste como espaço de escoar sua produção para outros estados, Girão (1984) chega a menseurar que no final do corrente século já eram 972 fazendas de criar (p.86).

O gado vacum vai reorganizar a importância dos espaço coloniais: se antes o litoral era o espaço privilegiado, agora o sertão surge como espaço de riqueza em virtude do seu espaço amplo e solo salino para a criação dos rebanhos. A riqueza promovida pelo ciclo do charque

fará surgir novos espaços de destaque próximo ao litoral. Na região oeste do estado, por exemplo, passa a se destacar a sede de Acaraú como grande produtor agropastoril.

O êxito da inserção do criatório no Ceará propiciou o surgimento de fábricas de preparo da “Carne do Ceará” como veio a ficar conhecida, sendo as oficinas ou charqueadas espaços destinados a preparar a carne de modo industrial para conservação por longos períodos, sendo utilizado a secagem ao sol como método mais eficaz de conservação do produto (p.94).

A ascensão de Acaraú por meio do charque logrou a resignificação de outros espaços, Girão demonstra que:

Pelo Acaraú transitavam os artigos e mercadorias que saíam ou demandavam os sertões do norte da capitania. As primeiras fabricas, ai, foram levantadas no modesto porto dos barcos, afastado cerca de cinco quilomentros da barra do rio, onde, no lugar denominado “outra banda” se instalaram outras, fundamento do povoado que se adensou com o nome de oficina, hoje cidade do Acaraú. (GIRÃO, 1984, p.95-96)

Trocando em miúdos, é perceptível como o charque vai reordenar os locais de importância e atuação econômica dentro do Ceará no século XVIII. Entretanto, em seus últimos decênios a região observa sua fonte de riqueza esvair, em decorrência das grandes secas que atingem o Nordeste brasileiro, forçando assim, a pecuária a migrar para o sul do país, deixando ao Nordeste apenas a lembrança de um passado saudoso e promissor.

As secas de 1790 a 1792, “chamada vulgarmente seca grande ou a comprida que, matando os rebanhos quase que inteiramente, liquidou em definitivo o comércio das carnes” (GIRÃO, 1984, p. 96) ao passar pelo nordeste e levar consigo a produção pecuária, mexeu com as estruturas citadinas, visto que Almofala, enquanto aldeamento, cedeu espaço para a ascensão de Acaraú. Este por sua vez, mesmo após a retirada dos rebanhos sertanistas ainda passa a figurar dentro da dinâmica local como espaço de importância, tendo em vista que no auge da pecuária muitas famílias proeminentes migraram para estas paragens a fim de se beneficiar do couro e do gado.

Cabe também atentar que, mesmo Acaraú tendo emergido como potência do charque no século XVIII Almofala ainda sentiu os benefícios do charque no setor econômico, visto as doações que eram realizadas pelos fiéis aos Santos católicos e padroeiros da região⁹

Imagem 02: Mapa Geographice da Capitania do Ceará (1800) (Recorte em Almofala)

⁹ Quem melhor traz essa discussão é Hélio de Queiroz Duarte no texto *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*: DUARTE, Hélio de Queiroz. *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*. São Paulo: PAU-USP, 1972, p. 65-57.



Fonte: Mariano Gregório do Amaral- Arquivo Digital da BN

Migrando de importância ao longo dos séculos, sendo espaço projetado para colaborar com as pretensões lusitanas sobre as terras brasilis: “Almo-fala” que numa interpretação literal indica “lugar que se vive por pouco tempo” em muito contrariou a profecia contida em seu nome: figurando na história nacional desde a colonização enquanto lugar escolhido para sítio os Índios Tremembé que margeavam a costa, posteriormente reaparecendo devido as (concentr)ações religiosas no seu espaço, vai figurar novamente no sei nacional devido ao seu desaparecimento por entre os areais, por entre o tempo, seguros pela memória e registrados pela história.

2.2 “Como um éden na terra”: relações de (des)territorialidade

Muito se viu sobre os primeiros séculos de Almo-fala: a (re)organização espacial em consonância com as necessidades vigentes, os povos que habitavam o local antes da inserção do elemento europeu e o resultado destes anos de contato entre essas populações de origens distintas e como mudaram drasticamente o cotidiano do espaço em questão.

Se anteriormente foi priorizada a formação local e temporal da terra dos Tremembé, agora iremos compreender a formação de suas instituições: quais eram, em que contexto surgiram e como elas estiveram presentes dentro da vida e mentalidade do povo nativo, passando a constituir-se como parte importante de seu imaginário.

Pensar nas instituições nesse espaço é pensar em como os projetos destinados a ele estavam mostrando-se rendosos para os portugueses. É notar que, à medida que o aldeamento

Tremembé prosperava tornava-se cada vez mais necessário, órgãos que organizassem o cotidiano do espaço, tal qual como a construção de um templo físico ou a instalação de uma corporação que agregasse e utilizasse de mecanismos de controle tal qual como a Igreja e a Irmandade ali instauradas.

Nessa mesma vertente, ao instalar elementos de controle sobre determinado espaço, impondo-lhe limites e trabalhando em seu interior como espaço de poder, estamos tratando da constituição de um território que na perspectiva de Marcelo Lopes de Souza (2013):

[...] não é apenas o território que se pode ser concebido, concretamente, com a ajuda da ideia de poder. Embora talvez seja muito menos evidente também, o poder só exerce como influencia um território e, muito frequentemente, por meio de um território, não há influência que seja exercida ou poder explícito que se concretize sem que seus limites espaciais, ainda que as vezes vago, igualmente sejam menos ou mais perceptíveis. Mesmo quando se exerce poder a grandes distâncias, por meio das modernas tecnologias da comunicação e informação, o alvo ou destinatário jamais é um grupo social sem conexão com o espaço (p.86-87)

Aprofundando a perspectiva de Souza (2013) sobre sua posição de poder e espaço enquanto elementos que engendram a formação do território e este por sua vez como um local do qual o poder emana de diversas maneiras, para o autor, por mais que a relação de poder possa ser identificada em outros estamentos e subdivisões do espaço geográfico (paisagem, região, lugar, etc.) é no território que sua aplicação fica mais nítida, sendo impossível desassociar poder de espaço. Mas, para que qualquer tipo de autoridade consiga se manter, o território deve cumprir seu papel de espaço -do qual e por qual, - o poder emana, é preciso enfraquecer a ordem político/administrativa anterior, sendo assim necessária ação reversa: desterritorializar para conquistar e (re)territorializar.

Conscientes dessa questão e de como, também, não se pode desassociar poder das práticas comuns, deve-se atentar que esse instrumento se vale de alguns recursos, subdivisões de si mesmo, para se impor. Tendo, diante ao exposto, a necessidade disciplinar como uma das mais firmes no interior da discussão espacial posta de início. Sobre isso, ver-se que:

O poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e adestrar ainda melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura liga-las para multiplica-las e utiliza-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, moveis, inúteis dos corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais-pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. (FOUCAULT, 1999.p.194)

Separar, (re)organizar, dar novo significado. Em observação minuciosa entre a fala dos autores, é perceptível como o poder tem suas próprias estratégias para exercer influência entre os indivíduos dentro e por meio do espaço em que estão situados (SOUZA, 2013), mas

também por meio de sua organização, separação, concentração ou isolamento (FOUCAULT, 1999).

Ao pensar nos processos ocorridos no litoral cearense desde o século XVI e visto o modo como foram deslocados e reordenados os grupos que ali estavam. As divisões impostas pelo governo português ao longo dos séculos subsequentes através das capitâncias hereditárias, as concessões de sesmarias, os Aldeamentos e demais mecanismos impostos pela metrópole buscavam “disciplinar”, de acordo com a lógica lusitana, seus novos súditos.

Os Aldeamentos seriam esses espaços “privilegiados” de disciplinamento: postura, vestimenta, língua, costumes seriam aqui resinificados, fazendo emergir algo novo. À título de exemplo, podemos citar, além da perca do dialeto étnico Tremembé a proibição da dança sagrada, o Tórem que se dará nos séculos subsequentes.

O Tórem, assim como outras danças conhecidas por esse povo como a *Aranha* ou o *Coco da praia*, marcam um traço da identidade Tremembé sobre o qual folcloristas e estudiosos dedicaram-se a escrever. Entre os mais proeminentes é possível identificar Florival Seraine e Gustavo Barroso, ambos citados nos textos de José Silva Novo que em uma de suas visitas a Aldeia, descreve a execução da dança:

De vez enquando, eu a retirava do centro da roda do Tórem, para que ela não se cansasse tanto, e outro mestre –de- cerimônia, cujo o nome não recordo, tomava seu lugar, gritando forte e alto os versos do:

Ô Jari mivê

Ô Jari mivê.

Aí recomemeçava o cântico exótico e lamentoso da dança. Os passos agora eram mais alegres e ágeis, pois se tratava de um “chefe” mais novo. A hora do “Vâmo pro Cuiabá”, após o “mestre” ingerir grande quantidade de Mocororó. Os demais participantes rodeavam o contra-mestre e a mesma bebida fermentada era distribuída, organizadamente a cada um dos dançadores (NOVO, 1976, p.46)

O rito em si busca celebrar a força presente em cada animal da fauna regional: Da teia de aranha á Jaçanã, sobre a folha do Água-pé. Suas representações são celebradas dentro da dança, carregando significados de força, coragem e prosperidade para seus integrantes. Embora seja parte constituinte de sua identidade, o autor não conseguiu especificar quando, na história do próprio povo a dança, a teria surgido, no entanto, diante das fontes consultadas é perceptível que após o surgimento do elemento branco nas praias litorâneas, a dança já se via consagrada entre as populações locais.

Retomando a discussão inicial sobre os atos e instituições disciplinares, cabe aqui pensar, também, em como as ações disciplinadoras que passam a atuar nesse espaço mudaram o cotidiano Tremembé, passaram a lhe fornecer outros elementos indenitários que viessem a suprir suas antigas referências e modos de organização: proibia-se o Tórem, mas dava-lhes as

festas de santo, restringiam-lhes costumes, porém, os protegiam das guerras justas, escravidão e trabalhos forçados na colônia. Sobre isso, Maria Celestino de Almeida diz:

Nessa perspectiva, já não é possível considerar as aldeias missionárias simples espaço português e cristão, no qual os índios ingressavam como vítimas passivas de um processo de aculturação através do qual iam perdendo gradualmente suas características culturais e identitárias étnicas. Ao contrário disso, os documentos revelam que os índios, apesar dos imensos prejuízos e da posição subalterna na qual ingressavam nas aldeias, interessaram-se por elas, participaram de sua construção e foram sujeitos ativos dos processos de resocialização e catequese nelas vivenciados (ALMEIDA, 2014, p. 344)

Perceber todas essa nuance, é um movimento caro a compreensão do que será engendrado nesse espaço entre os séculos XVIII e XIX com a instalação da freguesia de Almofala em 1766 através do presidente da província João José Vitoriano Borges da Fonseca (ARAÚJO, 2005), tendo perdurando até 1832 quando foi diluída dentro da região de Acaraú, ressurgindo como espaço independente em 1838 gozando apenas de quatro anos de autonomia até ser novamente incorporada a freguesia de Acaraú quando este desponta como potência econômica (BRAGA, 1964, p. 61).

Inicialmente, Almofala surge como freguesia devido à presença materializada da Igreja católica, ou seja, em virtude da capela construída em honra a Nossa Senhora da Conceição no início do século XVIII para facilitar a lida dos religiosos com a população local, o que caracteriza o lugar enquanto espaço de atuação religiosa, imagem reforçada por seu passado marcado pela atuação de religiosos naquele mesmo espaço.

As origens da construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição dos Tremembé de Almofala- primeiro nome pelo qual se tornou conhecida- podem ser pensadas a partir de duas vertentes: a primeira ligada a necessidade que os religiosos encontraram para facilitar a lida com os nativos; e a segunda remonta ao imaginário Tremembé: de acordo com uma das histórias presentes nas fontes os nativos haveriam encontrado uma imagem de Nossa Senhora de ouro em determinado local e mesmo tendo esta sido removida, no dia seguinte a imagem teria retornado ao local. Diante disso, os indígenas dali teriam montado uma construção rústica constituída de cipós e palhas de coqueiros para venerar a santa. Os religiosos, vendo a situação teriam proposto uma troca: a santa iria para Portugal e em seu lugar seria construída uma capela para melhor professarem sua fé (CABRAL;FILHO, 2014).

Em termo de datas é possível ter maior vislumbre sobre esse tema ao analisar o material fornecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)¹⁰ sobre

¹⁰ Em 1975 é dado início ao processo de tombamento da Igreja e seu recreio, tendo o processo chegado ao fim em 1980 tornando a Igreja e seu interior classificados como patrimônio Histórico e Artístico nacional.

o processo de tombamento da instituição. As cartas de Rodrigo de Andrade¹¹ e Liberal de Castro¹² utilizados no processo, afirmam que em 1702 havia sido ali construído um nicho inicial, de maneira rústica, para que em 1712 tenha tido início a construção em Alvenaria nos moldes como a conhecemos pelos séculos subsequentes¹³

Nas fontes consultadas foi possível identificar a mão de obra indígena usada para sua construção, bem como a seleção do material que a compôs: Pedras próximas à praia, cal e conchas pisados em pilão teriam fornecido suas bases (CABRAL, 2013; NOVO, 1976) As telhas e tijolos teriam vindo da Bahia até o porto de oficinas, em Acaraú – visto a fragilidade do porto de Almofala que não suportava embarcações com mais de 130 kg (GURGEL, 1937) - seguindo para Almofala á carro de bois, para assim ser dado continuidade sua construção.

É preciso problematizar a ideia desse momento de que a Igreja era um “presente” dos reis europeus pelo bom comportamento dos indígenas e do bom trabalho dos religiosos na Colônia. Por mais que as fontes indiquem o quão presente é esse pensamento, não existe, até a conclusão da presente pesquisa, documento que afirme, por parte de monarca lusitano, a Igreja como moeda de troca, objeto de agrado. Para além disso, é necessário pensar que “bom comportamento” ou “bom trabalho” passam a significar, visto que estamos falando de grupos que perderam suas terras e se viram imersos em processos de intensa aculturação, como já mencionada anteriormente pelas perspectivas de Almeida (2014).

Para além da mão de obra nativa, é encontrado na produção de Duarte (1972) a transcrição de dois documentos realizada pela primeira vez por Pe. Antônio Tomás. A transcrição se refere a dois recibos de 1758 em que pedreiros teriam entregado os últimos detalhes para finalizar a construção, sendo transcrito o primeiro documento, que em virtude da morte do empreiteiro, indica a seu sucessor para terminar a obra que havia iniciado anos antes, deste modo segue:

Certifico eu abaixo assinado que estando na freg. A do ceará fui chamado dos Irmãos de Nossa S.ra da Conceição Tremembé para efeito de lhes fazer a Igreja da da Sra. A qual com eles ajustei tanto paredes como madeiramento com hum corredor a roda por preso de Duzentos a Sessenta mil rs. Parte em animais e parte em dinheiro. Cujo pagam. To me principiarão a fazer os administradores da Irmandade e o R. do Administrador Elias Pinto de Azevedo me entregou o último pagamento e por estar pago e satisfeito servirá esta de quitação de paga: justamente certifico em como estou pago e satisfeito do Presbítero o que o R.P Elias Pinto de Azevedo a sua custa me mandou fazer, do arco da capela mor que o cap. M Ignacio João e Luiz Vr.a comigo ajustaram, do cruzeiro e portais das portas Travessas que o R.p. A gosto me

¹¹ Diretor do IPHAN no período em questão

¹² Arquiteto que esteve em Almofala e solicitou junto a Rodrigo de Andrade o pedido formal de Tombamento a Igreja como Patrimônio histórico e Artístico Nacional

¹³ Informação retirada dentro do processo de Tombamento da Igreja de Nossa Senhora da conceição de Almofala, cedidos a pesquisa pela secretária do IPAHN em Jul/2019.

encomendou, da porta principal e das janelas do coro que o Tenente Franc. O Coelho de Carva. O e o C. Ignacio João Coibra Comigo ajustarão, e p.a. a todo tempo consta desda verd.e e por eu estar uma cama para morrer já com todos os sacramentos, e por esta causa não poder fazer esta no L.o das contas da dita Irmandade como determinou o R, Viz.or Fr. Manoel de Jezuz M.a pedi e requeri a Manel Gomes Correia esta por mim Fizesse e assinasse com testamento a junto com o R.Vigr. da V.a o D.r Ant.p de Carv.o e Alburq. Caiçara, 30 de Abril de 1758. José Lopes de Brabalho. Ant.o de Carv.o e Albuq. e Manoel Gomes Correia (ARAÚJO Apud DUARTE, 1972, P.40-41)

Um dos nomes contidos no documento é o do padre Elias Pinto de Azevedo, este de acordo com Araújo (2005) ele teria sido o primeiro vigário da freguesia de Almofala, de acordo com a tabela:

Quadro 01: Primeiros padres da freguesia de Almofala

Nº	Ano	Nome
01	1766-1798	Pe. Elias Pinto de Azevedo
02	--	Pe. Francisco Xavier de Barros
03	--	Pe. Francisco Moreira de Sousa
04	--	Pe. José Gomes Ferreira
05	--	Pe. Manoel Antônio de Lemos Braga
06	--	Pe. Bernado Clemente de Oliveira
07	--	Pe. Clemente da Cruz Oliveira
08	--	Pe. Luiz Martins dos Santos Araújo
09	--	Pe. Manoel Antônio dos Santos Araújo
Decreto geral de 5 de setembro de 1832- Freguesia removida para Acaraú		
10	1831-1838	Pe. Bernado Clemente da Cruz Oliveira
11	--	Pe. Antônio Xavier de Castro e Silva

Fonte: Informações extraídas de Araújo (2005)

Com os dados apresentados é possível perceber que a vida religiosa em Almofala mostrava -se bem estruturada na segunda metade do século XVIII: a Igreja via-se em vias de ser terminada, mesmo após a expulsão dos jesuítas, o clero mostrava-se regular na recém-criada freguesia, e as populações nativas catequizadas e diluídas na lógica colonial.

No entanto, as fontes ainda apresentam divergência sobre a construção e projeto final da capela tanto no texto de Duarte (1972) como na pesquisa presente no projeto de tombamento realizado pelo IPHAN. Ambas questionam se, de fato, a construção havia sido terminada ou se a mesma havia sido interrompida por alguma questão, dada a inconclusa segunda torre, sobre isso o órgão chega ao consenso que:

A análise feita pelo arquº José Liberal e reproduzida no trabalho de Hélio de Queiroz Duarte, às fls. 19/21, chama a atenção para a diferença entre o tratamento da torre e o do conjunto da composição. (...) Dentro da primeira dessas hipóteses, uma ideia que surge é a de tratamento original simétrico, com 2 pequenas sineiras (ou nincho e sineira), já que o mesmo motivo, solto de um lado, se insere, do outro, na torre campanária. (IPHAM, 2019, p. 1-2)

Posteriormente é realizada uma série de comparações, nos mesmos documentos, entre a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala e outras do mesmo período: Sto. Antônio da Mouraria e São Miguel (BA), São Francisco da Penitência (RJ), N. S. da Expectativa, Senhor do Bomfim e N. S. do Rosário (CE) surgem como exemplo e justificativa para a estrutura e estilo artístico do que se encontrando litoral oeste, buscando assim justificar a dúvida contida no trabalho de Hélio de Queiroz Duarte, deixando claro que: “Não nos parece que tenha havido a intenção de construir, simetricamente, outra torre, porque o tratamento nas laterais é diferente: de um lado há, de fato, a sugestão de um embasamento de torre; do outro, não” (Idem)

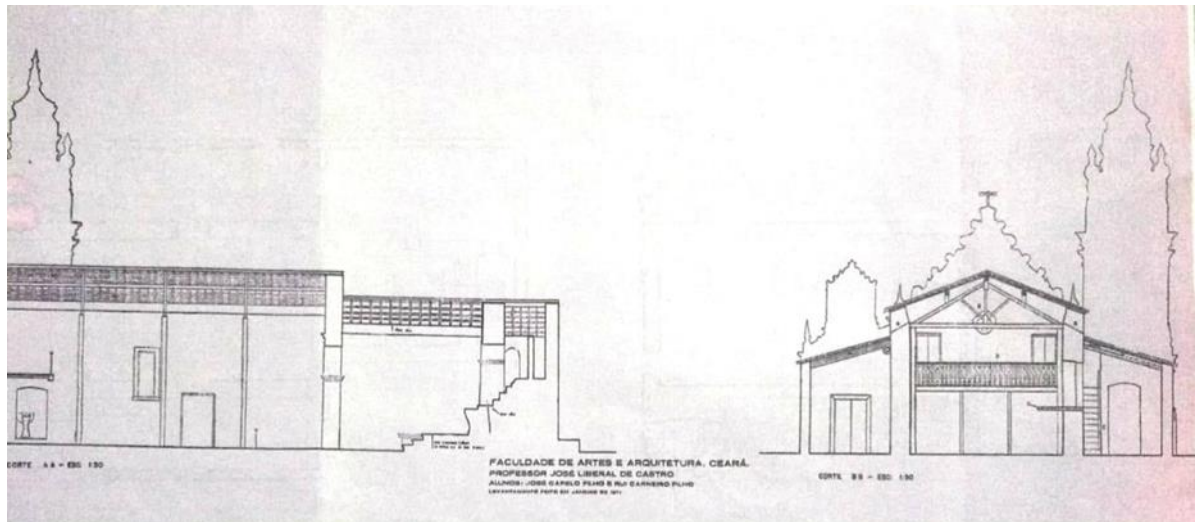
É importante reconhecer a pretensão e o impacto dessa construção em Almofala, para sentir a dimensão do envolvimento Tremembé com o monumento. Visto que a Igreja passa a habitar as narrativas, falas, referências, memórias e histórias dos nativos. Tendo em vista, também, que estes já haviam sido envolvidos no processo de fabricação do edifício que por muito ficou conhecido como a “Igrejinha dos Índios” Por vezes a referência é feita tanto no texto publicado pelo Padre Antônio (RAMOS,1958; ARAÚJO,2005; SILVA, 2020).

Essa discussão a respeito da relação entre os Indígenas e a Igreja nos remete a pensar como ela representa o grupo étnico e como este se vê representado nela. É perceptível nas fontes apresentadas que a construção é, para este grupo, objeto que integra e representa seu pertencimento e ingreção aquele dado espaço, a lembrança de que eles existem. E que após parte ser reconhecida pelo governo português como “súditos” e “civilizados” com base na publicação do início do século XIX na província do Grão-pará, o Diretório dos Índios, que citava estes como súditos do rei, mesmo que na prática houvesse forte distinções entre os índios e não-índios (COSTA,2021). Se internamente a Igreja representa as marcas trazidas pelos europeus para a cultura Tremembé, externamente, as construções europeias em solo tupiniquim exemplificam isto. visto como espaço em que a “cristandade” toca “o mundo dos bárbaros” pela perspectiva de que, o Tórem – quando permitido- era dançado em frente a Capela (CABRAL, 2013).

Tendo esse espaço se tornado o centro das atividades religiosas e cotidianas da freguesia, é interessante perceber o peso que o monumento passa a admirir pelos que o cercam, e sobre isso, Le Goff (2003) nos alerta sobre os cuidados que devemos ter com o monumento: muito longe de ser inocente, ele não se acha ali posto ao acaso. Ele é obra de um processo, cumpre uma ideia, por vezes aliado da memória, testemunha física do passado. Assim, sobre ele diz-se que:

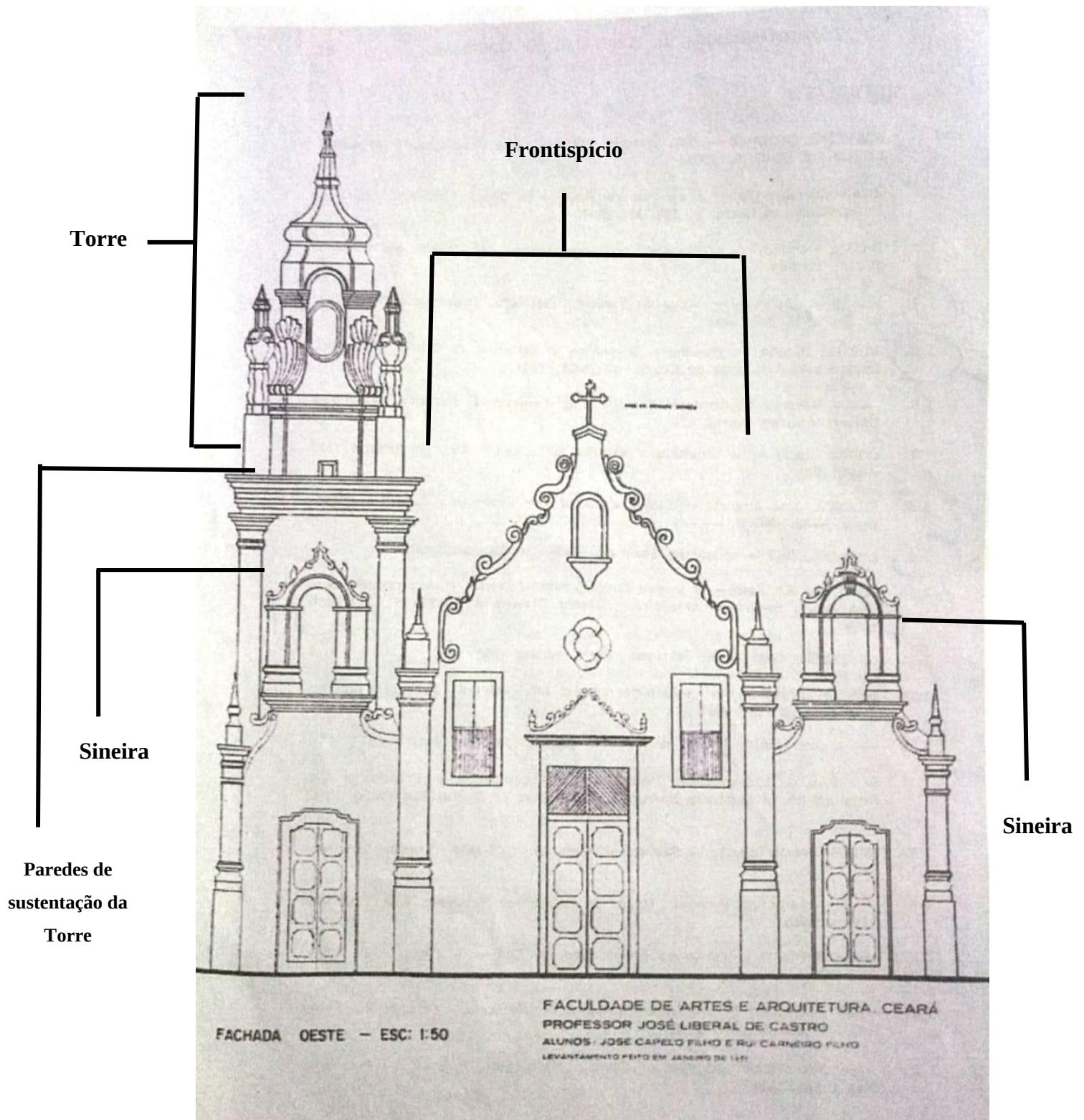
A palavra latina *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa 'fazer recordar', de onde 'avisar', 'iluminar', 'instruir'. O *monumentum* é um sinal do passado. Atendendo às suas origens filológicas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação (LE GOFF, 2003, p.536)

Imagem 03: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Corte horizontal e vertical



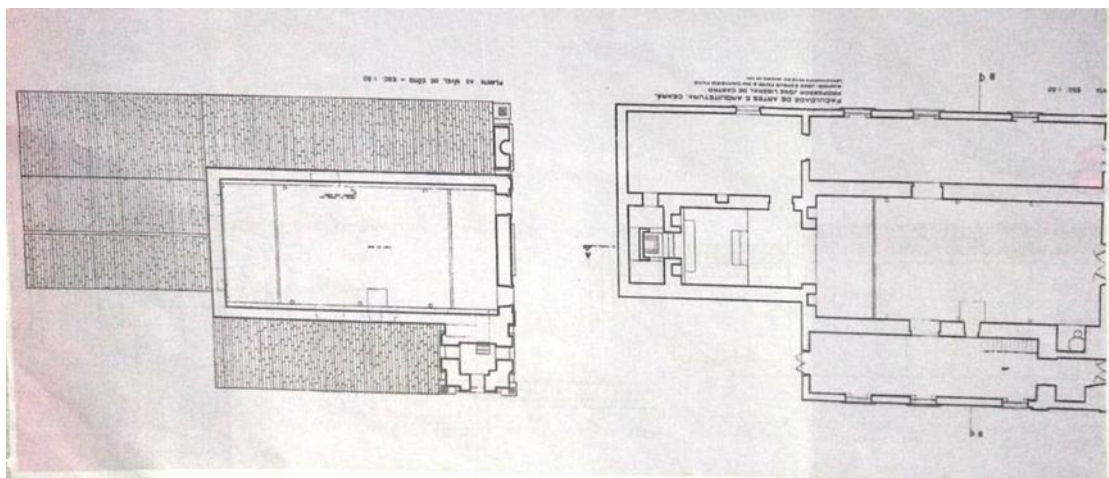
Fonte: Duarte (1972)

Imagem 04: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Fachada oeste



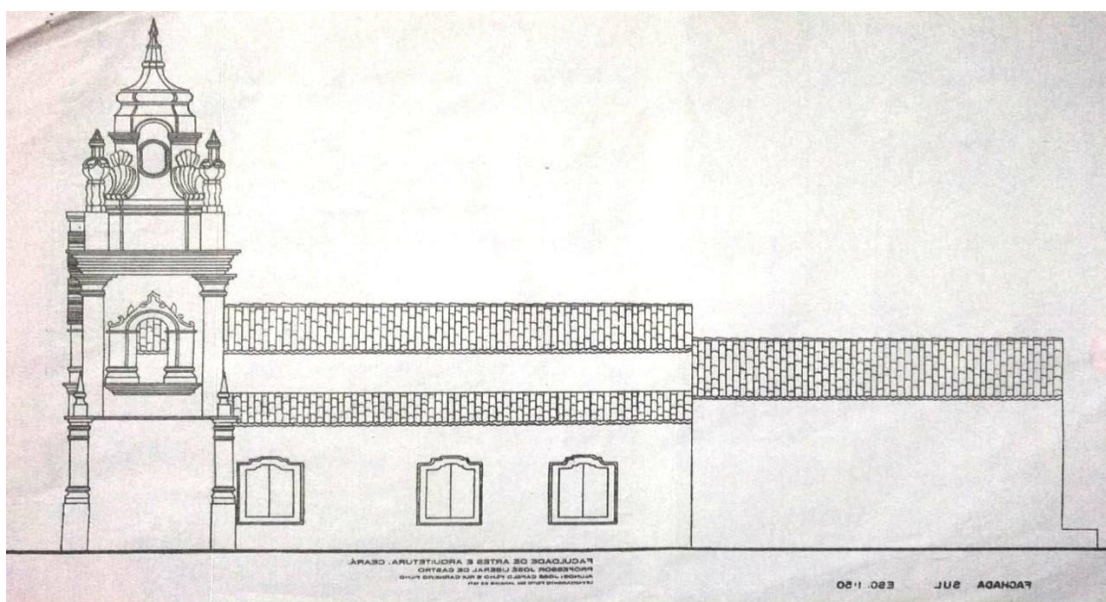
Fonte: Duarte (1972)

Imagem 05: Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - Fachada sul, Esquerda.



Fonte: Duarte (1972)

Imagem 06: Planta baixa Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala - inferior e superior



Fonte: Duarte (1972)

O monumento é também documento: atesta, (des)cobre, indica, está sempre filiado a uma instituição, uma ideia ou a alguém. Muito distante da neutralidade, é o monumento o documento oficial da memória.

Para além das movimentações ocorridas por causa da construção e inserção do templo, a presença de outras organizações institucionais marcam o espaço nos Idos do século XVIII, aqui podemos citar a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição.

As fontes consultadas até aqui indicam que o padre José Borges de Novaes teria sido o responsável por criar a Irmandade Índigena, pois, de acordo com a narrativa escrita pelo Pe. Antônio Tomás é colocado que:

Esta tradição é confirmada pelo compromisso da referida Irmandade, em cujo o capítulo XIV se lê o seguinte: “essa Irmandade como fundadora e administradora desta Igreja de Nosso Senhor da Conceição de Almofalla, tem de obrigação de,,. Etc.” E mais abaixo:- “Esta nossa igreja tem até aqui nos servido de matriz da freguesia da Almofalla pelo oferecimento que a Irmandade fez quando se criou a freguesia dos índios, por ser a única que existia e existe no lugar” (TOMÁS Apud RAMOS, 1958, p.168)¹⁴

A presença dessa organização pode ser notada nas fontes aqui apresentadas como a quitação de trabalho de um dos empreiteiros da Capela que, próximo a morte e não podendo concluir o trabalho que havia sido pago para realizar, justifica-se junto a Irmandade quando indica seu sucessor. Deste modo, compreende-se quão presente e importante era o papel da Irmandade dentro da logística local: organizar o cotidiano, reger o espaço, administrar as economias, vigiar as infrações, promover apoio aos irmãos, tudo isso pode ser encarado como atributos dessa instituição.

As Irmandades foram por muito tempo no Ceará o modo mais viável para a organização de determinados grupos e interesses sociais. Detendo interesses organizacionais, administrativos, políticos e econômicos, esses grupos estiveram presentes de modo latente entre o fim do período colonial e o Império do Brasil. Entretanto, não pode-se pensar na constituição das Irmandades apenas como um grupo religioso, visto que “[...] organizavam-se para incentivar a devoção a um santo protetor e para proporcionar benefícios aos irmãos” (ABREU, 1999, p. 34), ou seja, para além da esfera religiosa esses grupos detinham funções sociais: eram redes de sociabilidade e compadrio entre os seus integrantes;

Mesmo que Antônio Tomás fale e indique que seja a única nesse espaço, entende-se que esteja se referindo a sua singularidade por ser constituída, em parte por população Índigena, visto que a Organização em forma de Irmandade, principalmente após a expulsão dos jesuítas do Brasil, tornou-se uma prática comum, visto a presença de outras confrarias próximas como as apontadas na tabela a seguir:

¹⁴ O Pe. Antônio Tomás era o clérigo responsável pela Igreja no momento do soterramento. Após o evento, ele escreve sobre o ocorrido, no entanto, suas memórias são publicadas apenas dentro do livro de sua sobrinha-neta, Dinorá Ramos, sendo a segunda edição da publicação datada de 1958.

Quadro 02: Irmandades da Freguesia de Acaraú no século XIX

Padroeiro	Freguesia
N.S. da conceição	Acaraú- Res. Prov, N. 590, de 19 de Outubro de 1852.
N.S. da conceição	Almofala, Idem, 1159 de 03 de agosto de 1865.
S. Rita de Cássia	Juritianha, Idem, 1001 de 02 de setembro de 1861.

Fonte: As Irmandades religiosas no Ceará (1980)

Eduardo Campos (1980) advoga que em poucas partes do país as Irmandades teriam sido tão divulgadas como no Ceará. Para além de construtora de Templos, Cemitérios e reguladora da vida eclesial dos parócos nas freguesias, as Irmandades cearenses se caracterizavam por suas vivências sociais e políticas enquanto redes de sociabilidades para os grupos que passam a compô-las.

Algo interessante de se notar antes de prosseguirmo é quando o autor passa a fazer um levantamento dos grupos que compunham as irmandades, segundo ele:

Existiam Irmandades apenas de brancos; as de Brancos e Pretos. Outras, de Pardos. Algumas, raras, só de pretos, quer apenas de escravos ou destes e forros; as integradas por Pardos e Brancos, e aquelas que quase sempre, incluindo pretos escravos, compunham-se de reis e rainhas, podendo desfilar e comemorar, em ocasiões de atos mais solenes, com indumentos de flagrante imitação às vestes do poder regio. (CAMPOS, 1980, p. 08)

Ou seja, até onde se percebe nenhuma referencia é feita para uma Imandade composta por Indigenas, o que vai contra as evidencias encontradas nas fontes aqui já citadas. Tanto Duarte (1972), Ramos (1958), Silva (2020) compactuam sobre a procedencia nativa do Irmandade de Nossa senhora da conceição de Almofala, principalmente ao pensarmos que a maior partes das pessoas que compunha aquele espaço tinha sangue Tremembé.

Ao que se observa, ao olhar o interior da irmandade, é que a mesma servia para regular e auxiliar os trabalhos dos parócos que assumiam a freguesia: anúncios, reparos, avisos e cobranças eram feitos em nome deste órgão institucional.

Em escala maior, percebe-se que seu poder e influência transcende o espaço eclesial adentrando também o econômico. Nos registros realizados pelo padre Antônio Tomás é tomado nota que a era dourada da instituição coincide com à época das charqueadas em Acaraú, deixando subtendido assim que a linha entre as atribuições espirituais e econômicas dessas confrarias fossem bem tênues. Sobre isso ver-se:

Existia ali, como já disse, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, fundada talvez pelo padre Novaes, sob cuja a guarda e dependência sempre se conservou a Igreja. Compunha-se de gente da melhor e mais abastarda não só daquela Zona, como

de diversas outras paragens distante do povoado, vinte, trinta e mais legoas (TOMÁS Apud RAMOS, 1958, p.171)

Para compreender esse ponto foi necessário recorrer ao relatório dos presidentes da província do Ceará¹⁵, nestes, no ano de 1860 é registrado que com a presença das charqueadas na cidade do Acaraú famílias abastardas mudam-se para a região para assim viver a época de “ouro” do couro.

O gado irá mudar tanto a esfera economica reverberando na esfera religiosa que:

O alto preço a que subio gado nus utimos annos de 1857 e 1858, explica convincentemente o maior valor dos respectivos disimos nos annos de 1858 e 1859. Não é pois para admirar, que declinando aquela causa e em um ano de insuficiente inverno, como o passado, viesse isso influenciar par a diferença que fica notada (TOMÁS Apud RAMOS, 1958, p.10)

Quadro 03: Receita de dizimos no Ceará (1856-1860)

Ano	Dizimo
1856	61:43000
1857	78:105000
1858	111:566000
1859	115:508000
1860	91:931000

Fonte: Relatório do Preseidente da Província do Ceara (1860)

Tal informação é relevante a medida que o padre Antônio Tomás declara que a irmandade era composta por pessoas abastardas e que recebia “avultas esmolos, ora em gados, ora em dinheiro, e às vezes em ambas as especies” (TOMÁS Apud RAMOS, 1958, p.171)

De aordo com os registros realizados pelo sacerdote, a Irmandade despontou entre os anos de 1730 e 1790, levando consigo também o povoado em que se localizava, tornando o espaço em questão lugar de importância no fim do século XVIII. No entanto, a fonte registra que a partir de 1790 a mesma tenha passado por momentos complicados para manter sua autonomia econômica, visto que nos registros encontrados em 1795, é realizada a venda de várias Faendas “Visto não haver mais gado para povoarem” (TOMÁS Apud RAMOS, 1958, p. 173).

Se a fonte indica o inicio do definhamento da Irmandade no fim do século XVIII como pensar em sua presença no século subsequente? Sobre isso, em 1830 o mesmo padre relata que “houve uma tentativa de levantamento da antiga Irmandade” para depois “cair em completo aniquilamento” (Idem) e, na consulta de outras fontes citam a presença da Irmandade

¹⁵ O relatório aqui apresentado foi cedido por Romário Chaves, historiador e pesquisador da região da Ibiapaba no mesmo período em questão, cedendo os dados necessário para a realização da dessa pesquisa em 27 de Agosto de 2019 as 14:08 PM.

em momentos distintos do século XIX, sendo possível conjecturar que a Irmandade tenha de fato encontrado problemas para se manter no final do século XIX, principalmente em virtude das secas que assolavam o Ceará naquele período, porém, conseguiu se reengajar posteriormente, abrigar membros da confraria e pessoas de famílias importantes que vieram viver a era do charque no início daquele século em Acaraú, para depois, com o definhamento do charque e a transferência da Freguesia para Acaraú, as investidas católicas dentro do processo de romanização para enfraquecer as Irmandades e as continuas secas no espaço, tenham a levado de fato, ao fim, enquanto potência econômica. Porém, mantendo-se apenas como auxiliar dos padres que assumiam a freguesia de Acaraú.

O processo de romanização promovido pela Igreja católica como modo de barrar a influência do catolicismo popular as práticas que não estavam alinhadas com os interesses da tradição religiosa de Roma, via no poder e influência das Irmandades uma dificuldade para reestabelecer a Igreja de Cristo nos moldes da Santa Sé.

Fernandes (2016) ao tratar sobre a questão das irmandades dentro desse processo, e ao citar a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Quixeramobim como exemplo, apresenta que um dos meios encontrados pela Igreja romanizada para barrar a influência das confrarias foi estabelecer o controle sobre seu patrimônio material, a autora cita que:

Ademais, é necessário entendermos como isso vai mudar a partir do movimento de romanização, quando se tem uma Igreja bem mais atenta aos grupos formados por leigos, tanto para manter o “controle” sobre o que faziam quanto para gerenciar o que a confraria possuía em termos de bens materiais, e nesse sentido a presença dos padres vai modificar bastante o cotidiano da confraria. (FERNANDES, 2016, p.99)

Não apenas no quesito material, mas também nos significados cotidianos, Fernandes (2016) segue apontando que a vigilância católica passa a se estender até os ritos fúnebres, como meio de restabelecer o poder e centralidade sagrada da figura do padre, ao mesmo tempo em que conseguia desestimular a procura e influência das confrarias.

Deste modo, a Igreja católica buscava, através do enfraquecimento das irmandades e demais medidas promovidas pelo processo de romanização, resgatar na América a Igreja de Cristo de acordo com as ordens de Roma, mas também, impedir que as ideias liberais francesas adentrassem esse espaço. O medo da chegada das ideias iluministas que derrubavam monarquias, intuíam repúblicas, prezavam e pregavam a luz da ciência sobre o obscurantismo da religiosidade, representava um risco à Igreja fundada por Pedro, fazendo com que a instituição cristã, cruzasse novamente o oceano numa nova contrarreforma, dessa vez, evitando barrar as reformas pretendidas pela modernidade.

É perceptível que entre o fim do século XVIII e início do XIX grandes foram as transformação tanto em solo brasileiro como no Cearense: o desenvolvimento econômico da colônia forçou novos modos de se organizar e controlar as ações nesse espaço, fazendo emergir órgãos e intuições com esse intuito.

Demarcar, regar e representar. Esses foram os princípios utilizados nos tratos com as populações da América portuguesa e atual Ceará. A construção do templo, a organização das populações em torno da Irmadade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, ambas as questões foram postas como meio de melhor organizar e vigiar esses indivíduos. Entretanto, é perceptível que estes por sua vez tenham utilizado destes recursos de vigilância transformando-os em parte integrante de sua suas vivência e memórias.

Então, se olharmos mais de perto, afastarmos um pouco a poeira com a mão, retirar os excessos, descer um pouco mais a fundo no tempo, com o que nos depararíamos: um espaço português, para manter o controle dos nativos? Ou um espaço nativo, Alterado com elementos portugueses? Os usos dessa memória vão variar a partir da necessidade que são evocados pela história nos eventos posteriores desse lugar. Recordemos, que ainda estamos tratando do *antes*.

Até o final do século XIX, essa pergunta não irá sentir a necessidade de ser formulada ou mesmo respondida. Porém, a peculiaridade da localização geográfica de Almofala irá forçar, posteriormente, sua necessidade em virtude das ações do tempo-mas principalmente do vento, neste local, quando em vias da virada do século dar-se o seu Soterramento.

2.3. A República: manchete de capa

Muito tem se falado até aqui sobre as primeiras movimentações em Almofala. As instituições, monumentos, organizações, grupos sociais, entre outros. Entretanto, no espaço temporal que compreender a distância do século XVI ao fim do século XIX, ano que marca o desaparecimento da comunidade praiana, são registradas movimentações distintas seja a nível estadual ou a nível nacional.

Dentro de 300 anos, não apenas Almofala, mas o Brasil como um todo, sofreu dolorosas transformações principalmente no campo político: os primeiros dois séculos da terra dos tupiniquins que estavam sob a tutela de Portugal, com o alvorecer do século XIX emerge no cenário internacional como estado imperial independente.

Contrariando as movimentações ocorridas na América, o Brasil adquire sua independência através de uma monarquia – que ao analisar os moldes da situação, pode ser

entendida mais como uma continuação da casa real portuguesa do que de fato uma nova instituição.

É dessa monarquia, da continuação da casa real portuguesa, que se ensaiam e anseiam as movimentações formais pelo republicanismo, visto o exemplo do restante dos países latino-americanos e a intensidade dos ideais iluministas que chegam pelos portos brasileiros, passando a habitar a mente da população através de cartas, falas, viagens e principalmente, os Jornais, vão dar corpo ao que antes era apenas desejo de uma elite ilustrada.

Em 1822 dar-se início ao regime monárquico através das ações de Pedro, príncipe regente português, declarando a Independência do Brasil em relação a Portugal, mas na prática, atuando como uma extensão da casa dinástica dos Bragança no Brasil.

Nesse meio tempo, são registradas duas tentativas formais da implantação do ideal republicano: em 1817 com a confederação do equador e em 1824 com a promulgação da primeira constituição e estratégia de manutenção do imperador no poder. No entanto, ambas as tentativas foram falhas, relegando ao fim do século o êxito na empreitada das ideias iluminadas.

Em 15 de novembro de 1889 o cenário muda: os custos da guerra do Paraguai são sentidos pela população, o exército brasileiro, vitorioso, ganha ares de herói nacional, a figura do imperador Pedro II, torna-se cada vez mais ausente e desgastada, a forte presença de ideologias europeias circulando dentro do território nacional preenchendo as folhas dos jornais, pasquins, mentes e falas da elite letrada pelos bares e recantos das cidades levaram ao golpe republicano e, conseqüentemente, ao fim da experiência monárquica do Brasil que durou pouco mais de 67 anos.

Após a queda do imperador e os festejos que se seguiram, veio a dúvida: como será- e quem ocupará- a república? Sobre isso, os dez primeiros anos do novo regime surgem com a tentativa de caracterizar e infundir as novas ideias para as massas, bem como o novo modelo a qual deveriam seguir, e qual grupo político passaria a governar agora que o imperador não estava mais em solo brasileiro. No Ceará, grupos políticos, pequenas facções familiares de influência regional, passaram a exercer seu mandato nesses espaços nas macrorregiões do estado, uma versão precoce da política dos coronéis.

É no fim dessa década de incertezas, de reordenamento político, econômico e social que se dará o desaparecimento de Almofala. Quando, entre 1889 e 1898 os espaços- seja a nível Brasil ou Ceará- conseguem pôr unidade em sua política interna, quando sua (nova) identidade/memória e instituições surgem bem sedimentadas. É necessário compreender esse cenário, visto que interfere diretamente no modo como os grupos e instituições influentes passam a tratar, se apropriar, divulgar e lembrar do soterramento em Almofala. Ao analisar a

propagação que o tema adquire ao ser retratado Brasil a fora, principalmente por meio da indústria letrada dos jornais, é sensível perceber que a notícia não viaja sozinha: com ela seguem interesses, elementos discursivos que se utilizam do evento para sustentar determinada possibilidade ideológica ou movimento em voga o que, na última década do século XIX enquanto se buscava um perfil para a república brasileira, foi uma das tarefas mais empreendidas pelas elites letradas de todo território nacional.

A disputa pela construção da identidade republicana passou por possibilidades distintas de construção, embasada em ideologias presentes no país pelo decorrer deste último século, tais como o liberalismo norte americano, o jacobinismo da revolução francesa e o positivismo, que também seguia moldes parecidos. No Brasil republicano, essas ideologias por vezes são encontradas dentro de relações dialéticas para a construção dos ideais de nacionalidade e nacionalismo popular.

O caso do Brasil não será diferente no Ceará: a terra da luz também passa a ser resinificada de acordo com os interesses das elites políticas e suas inclinações e vontades. Os grupos que passam a administrar o estado nos últimos anos do século XIX também se encarregam de buscar uma identidade para o estado e, tal qual como o que ocorria a nível nacional, a antiga província ver-se com ideais resinificados e elementos mesclados em favor da construção da identidade republicana, em que o Ceará ganharia destaque por ser a primeira província a abolir a escravidão. Ou seja, a primeira província a estar aberta aos ideais de progresso sem as velhas amarras do tradicionalismo ultrapassando, “sendo a atividade de imprensa um recurso em que poderiam atuar na opinião dos indivíduos, o jornalismo literário cearense partiu para o confronto político-institucional, no âmbito das práticas políticas e discursivas” (CARDOSO, 2000, p.95).

Siqueira (2019), afirma que nos primeiros anos da república, o interesse de grupos regionais prevaleceu, estando ciente de que “Embora tenha representado um movimento nacional, o republicanismo também assimilou a função de bandeira política entre grupos políticos divergentes dentro de uma mesma província” (SIQUEIRA, 2019. p.459). Ou seja, grupos distintos ligados a essa vertente, que antes margeavam a esfera regional, agora passam ao centro das atividades administrativas, ocupando cargos públicos e substituindo antigos órgãos e organizações ligadas ao poder imperial.

Para melhor entender o lugar do Ceará nessa nova ordem político-administrativa do país instalada em 1889, é necessário também, que nos debrucemos com mais cuidado sobre o conceito de *Região* para assim, entendermos com maior cuidado as áreas em que a mesma irá sofrer/reter influência. De acordo com Souza (2013) região pode ser entendida como uma

subdivisão do espaço geográfico que se distingue dos demais em algum aspecto: político, religioso, urbano, dentre outros. Estando quase sempre ligada a espaços de vivência e elementos de expressão identitária. Ou seja, espaços que compartilham um número maior de semelhanças (modo de falar, religião/santo popular, costumes, etc.) podem assim ser caracterizados como uma região. Com o advento da república, essa unidade do espaço geográfico passa a representar uma subdivisão administrativa mais valorizada devido a atuação autônoma dos grupos políticos regionais que passam a adquirir maior destaque.

É importante destacar que os representantes desses grupos regionais que passaram a ocupar os cargos republicanos, não eram indivíduos desconhecidos da presença pública ou do conhecimento popular. Pelo contrário, muitos deles provinham de famílias ligadas ao Império e já tinham sua presença notada devido ao posicionamento político, colunas publicadas em jornais ou até mesmo a própria influência de sua família. Como exemplo, podemos citar Estevão Lousada na cidade de Acaraú, antigo membro do clube republicano e que após o advento do golpe é o primeiro a ocupar o papel de intendente e anos depois, o de juiz leigo no Município em questão, sendo a família Lousada reconhecida devido sua proximidade com as publicações jornalísticas da época (ARAÚJO, 2005).

Nacionalidade, identidade e pertencimento ao novo regime, são ideias que passam a ser trabalhadas dentro das novas instituições republicanas e demais organizações: a extinção das províncias em favor do surgimento dos estados, indicação e nomeação de governadores, fusão e releitura de elementos e órgãos do passado em busca de gerar os novos mecanismos de atuação para o país, buscam fundir uma nova memória, indicando para o novo regime novos símbolos e heróis nacionais. Sobre a busca de uma identidade nacional republicana, mesmo que para isso sejam utilizados elementos memorialísticos anteriores que gerem algo novo nessa fusão de elementos do passado, processo que ficou nítido principalmente ao observar os projetos políticos que estavam em voga para constituir a identidade republicana do Brasil. Sobre isso, Carvalho (2017) chama atenção para o seguinte:

No caso do jacobinismo, por exemplo, havia a idealização da democracia clássica, a utopia da democracia direta, do governo por intermédio da participação direta de todos os cidadãos. No caso do liberalismo, a utopia era outra, era a de uma sociedade composta por indivíduos autônomos, cujos os interesses eram compatibilizados pela mão invisível do mercado. Nessa versão, cabia ao governo interferir o menos possível na vidas dos cidadãos. O positivismo possuía ingredientes utópicos ainda mais salientes. A república era aí vista dentro de uma perspectiva mais ampla que postulava uma futura idade de ouro em que seres humanos se realizariam plenamente no seio de uma humanidade mitificada. (CARVALHO, 2017, p.10)

Se definir qual o melhor projeto de república para o Brasil, se mostrou um impasse dentro das disputas entre grupos políticos que emergiram após a queda do imperador, decidir os elementos que iriam compor a nova identidade brasileira também foi igualmente complicado. Os símbolos, hino, imagens e brasão da nova ordem administrativa também foi um problema a ser solucionado pelas elites letradas que visavam fundir e forjar o sentimento de nacionalidade entre os antigos súditos e novos cidadãos: Formar a pátria, unir os interesses de um país com extensão continental, não foi tarefa fácil para o novo regime que encontrou como única saída resinificar antigos elementos do império para essa nova empreitada, consolidando assim a comunidade imaginada que constitui a república em nação. Comunitária- pois dela comungam várias pessoas e grupos que compartilham os mesmos símbolos, Imaginada- ao ser criada com determinadas características e indivíduos que não se conhecendo totalmente compartilham o mesmo sentimento de pertença, e limitada- pelas fronteiras de seu território (ANDERSON, 2013). De todo modo, a ideia de nação e o modelo que deve seguir mostrou-se uma questão a ser resolvida pelo novo regime.

Várias foram as tentativas de se buscar no passado elementos que viessem a dar sentido ao regime: mesclando, retirando, adaptando e fundindo elementos diversos, tais como a marsehesa francesa cantada pelo povo brasileiro num primeiro momento; a delegação de Tiradentes, figura do passado colonial do Brasil, eleito como herói nacional, mártir popular por vezes comparado a Cristo; a figura feminina, por vezes polissêmica, entre os (não) apoiadores da república; Enfim, muitos foram os esforços realizados a nível nacional para buscar “formar” a unidade do nacionalismo republicano, visto que os símbolos utilizados deveriam englobar o espaço territorial como uma unidade e assim buscar personagens e eventos que viesse a suprir essa necessidade, um exemplo disso foi a figura de Tiradentes como herói nacional em detrimento a figura de Frei Caneca por exemplo, sendo justificada pela seguinte questão:

O Nordeste, no final do século XIX, era uma região em decadência econômica e política e não se distinguia pela pujança do movimento republicano. Além do mais, a confederação do equador também representaria tintas separatistas que a maculavam como movimento nacional (CARVALHO, 2017, p.72)

Embora se reconheça a crítica realizada pelo autor sobre a região nordeste durante essa busca por personagens e eventos que fundamentassem a unidade do novo regime- excluindo assim a figura do Frei Caneca da disputa dos heróis nacionais, deve-se destacar que o movimento republicano vai chegar e se instalar dentro do Ceará para, posteriormente, levar do Ceará para o Brasil elementos que agregam ao imaginário social- tais como o pioneirismo na abolição da escravidão, através dos jornais.

A imprensa nacional e estadual foi imprescindível para a circulação das ideias e imagem da instauração do republicanismo. Para o golpe político do 15 de novembro de 1889 não houve derreamento de sangue, mas sim, de tinta.

Se o projeto de Brasil republicano assim se caminhava a nível nacional, no Ceará, como em vários outros estados após a queda da monarquia, houve uma disputa entre os grupos políticos mais influentes pela administração do estado. Liberais e conservadores se gladiavam na busca da administração estatal enquanto famílias proeminentes exerciam poder nas demais regiões do estado. Facções políticas emergiam da finada monarquia e se dividiam entre lutas e alianças à medida que o cenário político lhes permitia, como exemplo é possível perceber que:

No Ceará, o partido conservador se organizou na presidência do Dr. Manuel Felizardo de Sousa e Melo, sucessor do senador Alencar (1837) (...) Dividiu-se em 1863 em dois subgrupos: miúdos ou carcarás, componentes da velha guarda, tendo como reduto o jornal Pedro II; (...) e Graúdos, dissidentes chefiados pelo Dr. Domingos Jaguaribe e pelo barão de Ibiapaba, Joaquim da cunha freire, e cuja a trincheira era as colunas de a constituição (Grifos meus) (GIRÃO, 1984, p. 182)

Ao mencionar a organização conservadora que a república encontrou quando veio se instalar no Ceará, é notório as vertentes pelas quais envergavam determinadas famílias e suas influencias e como, estas por sua vez, se organizavam a fim de se conservarem dentro desses espaços. No outro ponto da linha:

Os liberais que tiveram suas raízes nas famílias Alencar e Castro e Silva, bipartiram-se após a morte do chefe, senador Tomás Pompeu de Sousa Brasil, em Pompeus ou minus, sob a chefia do genro deste, Dr. Antônio Pinto Nogueira Acioli, e tendo por arma de propaganda o periódico Gazeta do Norte; (Grifos meus) (Idem)

As disputas entre famílias cearenses dentro do novo regime adentravam o campo das letras e lá se instalavam pela força dos jornais. Ao analisar os dois fragmentos da obra de Girão (1984), é notório como cada instituição familiar viu a necessidade de defender seus interesses através de folhetins que se alinhavam a suas inclinações políticas, tornando cada vez mais distinta a relação entre conservadores e liberais, tanto pelo sangue como através do papel impresso. Porém, Reis (2007) menciona que “poderia ser mais fácil uma aliança entre facções liberais e conservadoras do que um entendimento no interior do partido” (p. 217), alertando para as constantes alianças promovidas entre os grupos.

Largamente utilizados nesse primeiro momento, a instalação da república também vai ser realizada através das letras: a esgrima de palavras, trajadas a cada publicação entre noticiosos de vertentes políticas e familiares distintas, marcam os primeiros anos do regime republicano. Deve-se deixar claro, porém, que a instalação do novo regime também alterou os noticiosos: a extinção, fusão ou nascimento de novos jornais na primeira década do regime

torna-se um reflexo das transformações alianças e desavenças que vão se estabelecer através das disputas políticas na última década do século XIX no Ceará.

Como exemplo, ao analisar os relatórios dos presidentes da província do Ceará, em especial nos últimos anos do século em questão, é possível perceber o surgimento desses novos jornais, como se observa na tabela abaixo:

Quadro 04: Jornais publicados em fortaleza 1892-1898

Ano	Jornal
1892	A Cartola
	O Cearense
	O Norte
	Fortaleza
	Combate
	O Operário
	A Republica
	O Diário
	O Canudo
	O Pão
	O Phanal
1898 (2º semestre)	A Capital
	O corisco
	A Moça
	A Palavra
	O Relâmpago
	O Gutemberg
	O Retirante
	A Pátria

Fonte: relatório dos presidentes do Ceará 1892 e 1898

O recorte escolhido pretende dar visibilidade comparativa, visto que a produção jornalística na capital, quatro anos após a implantação do regime republicano, gerava ainda mais de uma dezena de periódicos ao ano e, na mesma projeção, em 1898 esse número quase dobra. Os dados mostram assim, que a república brasileira no Ceará se sustentou, em sua primeira década entre farpas, papel e penas.

Deve-se destacar também que muitos periódicos “novos” que surgiram nesse momento ganham vida através de fusão de outros noticiosos, como pode-se perceber:

Como se explicou, os adeptos e chefes dos velhos partidos políticos do império, proclamada a república, tiveram de atuar com outras roupagens, tomando as posições que a cada qual mais convinha. Os *graúdos*, que nas eleições de senador em 20 de maio de 1889 se haviam aliado aos *pompeus*, batendo-se pelo candidato Dr. Nogueira Acioli, depois do evento republicano fundaram a união republicana e se dirigiram ao povo cearense em manifesto datado de 19 de julho de 1890. O seu órgão de imprensa,

surgido no dia seguinte, foi o *Estado do Ceará*, em substituição da *Gazeta do Norte*. (GIRÃO, 1984, p.186)

Não apenas a *Gazeta do Norte* vai ceder lugar para o *Estado do Ceará*, como também a coligação Paula- Miúdos vai transformar *O Cearense* em *Órgão Democrático*. Situação parecida também ocorre entre o *Libertador* e o *Estado do Ceará* dando origem *A República* em 09 de abril de 1892, visto que este surge oriundo da junção das famílias Pompeu e Acioli, unificando as disputas políticas na capital cearense e transformando o Jornal em questão em veículo oficial do governo.

A Republica, enquanto órgão oficial da imprensa cearense, surge unificando órgãos oriundos de grupos conservadores da Imprensa (os graúdos) aliados com liberais (como os Pompeus) dando origem a *Gazeta do Norte*, posteriormente *O Estado do Ceará* que ao ser fundido com *O Libertador* lhes dão origem. Mais tarde, esse mesmo órgão ganhará a alcunha de *Federalista*.

É necessário compreender esses enlaces, possibilidades e contextos em que se deu o surgimento e desaparecimento desses noticiosos, visto que, dependendo de sua inclinação política ou instituição a qual esteja ligada, os veículos informativos tendem a ampliar, destacar ou calar a medida que lhes convém, visto que o discurso é uma trama, não é algo eterno/aleatório, o discurso já tem um lugar preparado, um lugar que o honra e o desarma, o discurso está na ordem das leis, se (re)fazendo a partir de princípios básicos como exclusão, interdição e verdadeiro/falso (FOUCAULT, 1996). É necessário ter isso em mente ao ver que em 1898 embora haja um número considerável de folhetins pelo estado, até a realização dessa pesquisa, o soterramento de Almofala segue registrado exclusivamente em *A Republica* e sendo repostada em pelo menos mais 08 (oito) estados da federação entre os anos de 1898 e 1899, no entanto ignorado pelo restante da imprensa cearense. Assim, como justificar que esse acontecimento adquira proporções nacionais, mas que não seja sentido a nível estadual? Diante disso, conjectura-se em três possibilidades:

A primeira se refere *A Republica* como órgão oficial do estado e em momento de unidade política durante o mandato dos Pompeu-Acioli, tenha adquirido essa centralidade nas mídias oitocentistas, espelhando nas letras o poder político.

A segunda se debruça pensar que: por agregar antigos jornais e, conseqüentemente, outros grupos políticos influentes, sua rede de ligações se estendia a vários outros espaços seja por relações de compadrio, amizade ou laços de família. O que é perceptível, visto que “entre 1896 e 1912, deu-se a manutenção do poder local nas mãos do chefe oligárquica Nogueira Accioly, cunhado do primeiro presidente da Academia Cearense Tomás Pompeu Filho”

(CARDOSO, 2000, p.145) as relações familiares entre Nogueira Acioli, responsável pelo jornal *A Republica*, e Pompeu Filho, Integrante da agremiação literária *Mocidade Cearense*, sendo também, antigo redator da extinta *Gazeta do Norte*, serve para ilustrar essa questão, e sobre a qual deve-se atentar que:

Em 1898, quando Campos Sales chegou a ser presidente do Brasil, dando início a política dos governadores, a máquina publica cearense já estava sendo gerenciada única e exclusivamente pelos pares do governador Nogueira Accioly que, em boa medida, teve como aliados membros da então Mocidade Cearense, dentre eles João Lopes, Antônio Bezerra, Tomas Pompeu Filho, e outros que atuaram na imprensa e nos espaços letrados desde de 1873 (Grifos meus) (CARDOSO, 2000, p.181)

O que nos leva ao terceiro ponto: as agremiações literárias que sustentaram a república. Esses grupos surgiram dentro da cidade de Fortaleza onde discutiam em espaços como o *café Java*. Ideias, textos e críticas a sociedade da época, eram tecidos ali. Entre as principais destacam-se a Academia e Centro de Letras Cearense que passou a compor o que mais tarde tornou-se conhecido como *A mocidade cearense*, órgão do qual Tomás Pompeu Filho estava associado. No entanto, não para por aí. Outra agremiação, de caráter mais intenso e popular surge com discurso similar, guiado por ideais iluministas de civilização, e que passam a compor o cotidiano da cidade através de periódico conhecido como *O Pão* folhetim produzido pela *Padaria espiritual* surge nesse contexto como um grupo de intelectuais ligados fortemente a sátira, tecendo críticas às mazelas sociais e, motivados pelos ideais de progresso. Inclusive, a resistência do homem cearense a condição natural das secas e a abolição da escravidão, são inseridas na busca da identidade republicana como contribuição do Ceará para o Brasil, como discutida de início. Estando a Mocidade Cearense também embutida nesse processo de buscar aspectos identitários para o republicanismo brasileiro:

Como chegar então a essa sociedade institucionalmente perfeita, segundo se pensava? Bem, conforme já mencionado anteriormente, os intelectuais de “A Quinzena” teceram uma leitura sobre a evolução social cearense que, segundo eles, teve início com a abolição de 1884. Tendo como suporte teórico as doutrinas cientificistas e naturalistas, tal discurso procurou legitimar o curso do progresso social e moral cearense que haveria de ser o exemplo a todo o restante da nação brasileira mergulhada no atraso. Uma vez superadas as intempéries e ações do meio bio-físico e geológico (a catastrófica seca de 1877), o processo natural haveria de condicionar, dentro da escala evolutiva das espécies, determinada resistência que acabaria por formar o caráter do biotipo social cearense, o sujeito inovador atuante nas transformações políticas e institucionais da época. (CARDOSO, 2000, p.111)

Ou seja, enquanto o Brasil estava discutindo qual modelo republicano seguir-liberal, jacobino ou positivista- o Ceará visava, através dessas agremiações, dar sua contribuição projetando, não necessariamente o modelo de pátria, mas o modelo de cidadão: o Homem cearense que resiste as secas, o sertanejo rijo e forte que migra, e que não necessita da

escravatura para enriquecer suas terras dispensando esse mal da sociedade, faz com que o “Biótipo” cearense seja o mais adequado para servir como modelo de cidadão para o regime republicano.

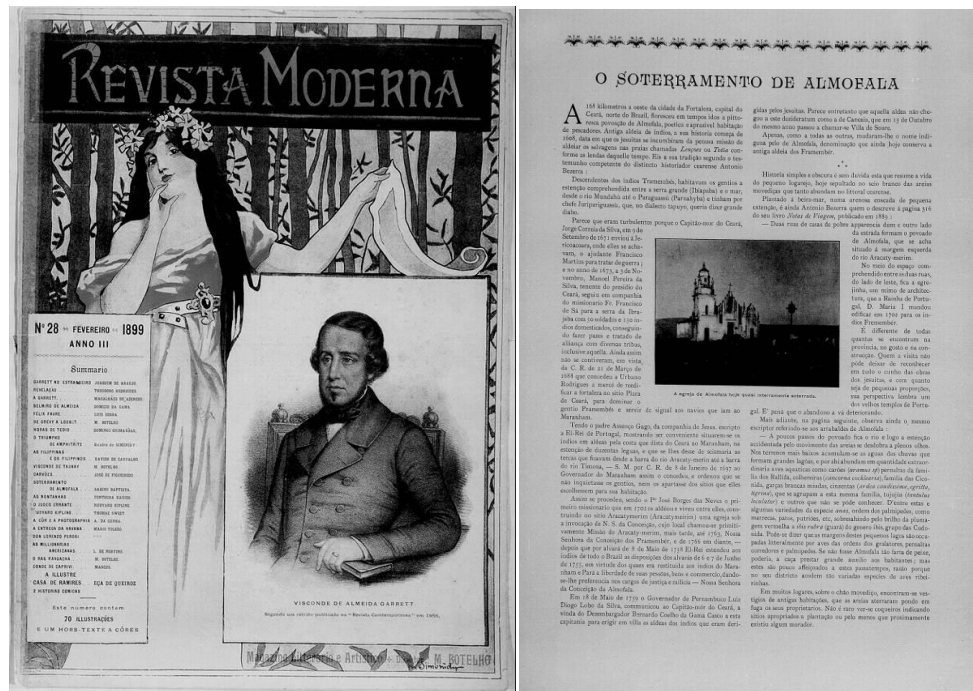
É possível perceber que essas movimentações não ficaram apenas no Ceará. Essas ideias ganham as páginas de outros folhetins pelo Brasil através de textos e notícias de (in)diretamente aludem ao caráter resiliente da população cearense, o que pode justificar o artigo publicado na revista moderna do Rio de Janeiro intitulado *O Soterramento de Almofala* por Sabino Baptista (Imagem 07), então membro da Padaria Espiritual sendo conhecido pela alcunha de *Sátiro Alegrete*.

Ao analisar o artigo é perceptível que a ideia de cearense modelo não está colada unicamente ao habitante do sertão visto que o homem do litoral sofre igualmente com as intempéries do meio. Assim, é interessante perceber que entre os anos de 1898 e 1899 a imprensa brasileira passa a publicar notas, reportagens e colunas sobre o trágico fim da região de Almofala. Os textos dedicados a essa temática variam entre poemas, crônicas, reportagens, comentários políticos e afins. A cronologia de suas publicações, também não surgem de modo uniforme: por vezes a diferença temporal entre os escritos vai de três meses a seis dias em distintos estados brasileiros onde a manchete foi divulgada, A exemplo de nota do *Jornal de notícias*¹⁶, da Bahia, em 23 de novembro de 1898, e três dias depois a mesma nota presente nas páginas do *Jornal do Comercio*¹⁷ (RJ).

Imagem 07: Revista Moderna (RJ) 1899

¹⁶ Jornal de Notícias (BA) 23/11/1898, p.01, acessado em: 11/08/2019 às 14:05 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/222216/2155?pesq=almofala>

¹⁷ Jornal do Comercio(RJ) 29/11/1898 P.2, acessado em: 11/08/2019 às 19:55 PM. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/364568_08/30445?pesq=almofala



Fonte: Acervo Digital da Biblioteca Nacional

As diferenças temporais na divulgação da notícia em diferentes locais podem ser justificadas pela extensão territorial brasileira, as condições da imprensa em cada estado e, principalmente a inclinação política a qual cada órgão de imprensa se via ligado, visto a criação da republica dez anos antes através de golpe que destituiu o então imperador D. Pedro II e pôs fim a experiência Monárquica no Brasil em 15 de novembro de 1889, ou seja, dez anos antes do soterramento, serve pra pensar como esses fatores interferem na formação dos noticiosos, e como essas questões citadas até aqui, influenciam os sentimentos e relações dos grupos envolvidos no episódio da retirada dos santos durante o soterramento. É necessário recuar, voltar ao passado e lá permanecer até o epicentro do acontecimento, para assim vermos com clareza as influencias motivações e reverberações do fato.

Tudo o que tem sido exposto até aqui serve para entender como estava organizada a vida política tanto a nível nacional quanto estadual. A republica como nova ordem administrativa e social, alterou drasticamente o cotidiano dos grupos sociais em todos os espaços do território nacional.

As disputas políticas oriundas da instalação do nosso regime, o surgimento e posicionamento de novos periódicos, as novas ideias que chegavam da Europa, permitiram largamente conceber novas perspectivas, tratamentos e possibilidades para se fazer e pensar a sociedade como um todo.

É diante dessa profusão de possibilidades que a notícia do soterramento é divulgada para o os demais estados brasileiros. De modo irregular, quase sempre transcrevendo a nota oficial publicada em *A Republica*, poucos são os jornais que adicionam alguma característica ou informação a mais do que o encontrado na nota oficial.

Em levantamento realizado, a notícia se viu propagada entre 1898 e 1899. *Jornal do commercio*(RJ)¹⁸, *jornal de recife* (PE)¹⁹, *A Republica: Orgam do Partido Republicano* (PR)²⁰, *O Estado do Espírito Santo: ordem e progresso*(ES)²¹, *Minas Geraes: orgam official dos poderes do estado*(MG)²², *O Republicano* (MT)²³, *Gazeta de Minas* (MG)²⁴, *jornal Diario do maranhão*(MA)²⁵, *Pequeno jornal*(PE)²⁶, *A Noticia* (RJ)²⁷ foram alguns dos periódicos encontrados que republicaram a nota encontrada no Jornal cearense.

¹⁸ Jornal do Comercio (RJ) 29/11/1898 P.2, acessado em: 11/08/2019 às 19:55 PM. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/364568_08/30445?pesq=almofala (solicitar licença de uso)

¹⁹ Jornal de Recife (PE) 22/11/1898, p.1, acessado em: 11/08/2019 as 20:00 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/705110/40220?pesq=almofala>

²⁰ A Republica: Orgam do Partido Republicano (PR) 05/01/1899 P.01, acessado em: 11/08/2019 às 20:15 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/215554/9352?pesq=almofala>

²¹ O Estado do Espírito Santo: ordem e progresso (ES) 08/12/1898 p.01 acessado em 11/08/2019 as 20:18 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/229644/10909?pesq=almofala>

²² Minas Geraes: orgam official dos poderes do estado (MG) 01/12/1898. P.04. Acessado em 11/08/2019 as 20:22 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/291536/15589?pesq=almofala>

²³ O Republicano (MT) 16/02/1899, p.03, acessado em: 11/08/2019 as 20:24 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/304522/1085?pesq=almofala>

²⁴ Gazeta de Minas (MG) (data ilegível) janeiro de 1899. P.02, acessado em: 11/08/2019 as 20:30 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/305189x/1?pesq=almofala>

²⁵ Jornal Diário do Maranhão (MA) 07/12/1898 p.02, acessado em: 11/08/2019 as 20:33 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/720011/30429?pesq=almofala>

²⁶ Pequeno jornal (PE) 22/11/1898 p.02 acessado em: 11/08/2019 as 20:35 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/800643/993?pesq=almofala>

²⁷ A Notícia (RJ) 30/12/1898 p.3 acessado em: 11/08/2019 as 20:37 PM. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/830380/4902?pesq=almofala>

Imagem 08: Mapa de publicação do soterramento de Almofala (1898-1899)



Fonte: Autoral (2022)

A nota do jornal A República, constava com as seguintes informações sobre o caso do soterramento em Almofala:

Ceará - A republica escreveram o seguinte, do Acarahú: A legendária povoação de almofala, que tanto figura na história do Ceará vae desaparecer. asphixiada pelos areiaes que se approximam d'ella com velocidade incrível. foram retiradas as imagens do majestoso templo, cuja capella Mor já está soterrada pelo morro que marcha á força de 100 cavallos. Em breve tempo toda a egreja desaparecerá debaixo dos areiais. O morro tem mais de uma legua de extensão e uma largura imensa. os moradores tratam de fazer ablativo de viagem. Neste 50 annos nada mais restará da histórica Almofala, antiga Freguesia e aldeia brava tribu de Indios. Os sítios já estão tomados quasi todos. No dia da transladação dos Santos para o nicho do tanque do meio, pelo padre Antonio Thomaz, os indios se oppuzeram, havendo grande conflicto, do qual resultou sahirem muitos feridos. cederam a final. (Jornal de Notícias (BA) 23/11/1898, p.01)

As movimentações decorridas da publicação no periódico cearense e seus demais compartilhamentos pode ser explicado dentro da vertente política pelas ideologias francesas que se encontravam no Ceará em fins do século XIX, mas não somente por essas. No campo religioso, a tensão e transformações eram igualmente intensas: as estratégias católicas para se adaptar ao novo regime, bem como as tentativas da Santa Sé para romanizar as práticas entendidas como pagãs e liberais no Brasil também interferem, vetam ou impulsionam determinados discursos Reis (2007) fala sobre a tentativa católica de se inserir dentro do regime republicano brasileiro apresentando estratégias como a organização de partidos políticos e jornais afim de manter-se ativos dentro dessa nova organização social. *A verdade* (1890) jornal católico que não sobreviveu até o desaparecimento de Almofala, expõe as transformações, disputas e divergências dentro do seio católico para com o novo regime: o fim do padroado, a mudança na predominância religiosa e as movimentações em torno de uma *Igreja Patriótica* (REIS, 2007).

As transformações políticas, adjunto do processo de romanização iniciado pela cúpula católica de Roma ainda em meados do século XIX no Brasil a fim de evitar perder a predominância da religião de Roma para outros credos, ideias liberais- oriundas da revolução Francesa, e reafirmar os dogmas cristãos no Brasil, também pode ser enxergado como um fator que propiciou a divulgação do soterramento para outros espaços visto que em muitos jornais é feita uma relação direta entre pecados, salvação e quadros apocalípticos. Ou seja, recursos linguísticos e litúrgicos que atuam (in)diretamente aos ideais romanizadores.

A conjuração proposta entre os interesses políticos e eclesiásticos, tendo ambos coincidindo sobre a notícia do soterramento de Almofala e tendo dela se apropriado em seus discursos é possível ao ver a viabilidade do lugar em questão: habitando nas páginas da história nacional desde as primeiras décadas da colonização, espaço pelo qual foi-se registrada a presença do elemento branco, negro e indígena, o desaparecimento de Almofala serve como argumento católico ao associar o evento à literatura cristã, quanto aos ideias republicanos ilustrados que demonstram a resistência do homem praiano de se adaptar as mais distintas dificuldades, seja no sertão ou litoral.

Assim, como um pagador de promessas ou um bom cidadão que cumpre seu dever, Almofala tem seu desaparecimento amplamente divulgado entre jornais, artigos, poemas, contos e revistas pelo Brasil, cumprindo silenciosamente a profecia contida no significado de seu nome: Almofala: *lugar que se vive por pouco tempo*.

3 A RETIRADA DOS SANTOS

3.1 Os preparativos

Em Almofala o vento errante era inexorável no seu eterno movimento a levantar os infinitos grãos de areia. Ele os espargia formando dunas e, em uma lentidão exasperante, as fazia caminhar a seu sabor (CAMPOS, 2002, p.17)

Sob o lento caminhar das dunas, seguimos o vento e sua vontade - assim como os grãos de areia, andando, escondendo e descobrindo ruínas, rastros e restos de outros tempos, outros, locais e em outras histórias. O pensamento está incluso no morro que se encaminha em direção a Almofala. Assim, buscaremos aqui compreender as simbologias que essa nesga de areia carrega consigo e, como elas impactaram no imaginário das pessoas que lá estavam. Para isso, analisaremos o momento político, social e religioso em que a crise se abate.

Sobre a questão do imaginário, em consonância com Bronislaw Baczko (1985) “nas mentalidades, a mitologia que nasce a partir de determinado acontecimento sobreleva em importância o próprio acontecimento” (p.296), ou seja, neste trabalho a ideia que se tem de “imaginário” vai muito além do sentido literal de “ilusão”; mas sim, correspondendo aos modos como determinado grupo passa a enxergar e justificar suas ações para com outros, ou, em outras palavras é:

Em qualquer conflito social grave - uma guerra, uma revolução - não serão as imagens exaltantes e magnificentes dos objectivos a atingir e dos frutos da vitória procurada uma condição de possibilidade da própria acção das forças em presença? Como é que se podem separar, neste tipo de conflitos, os agentes e os seus actos das imagens que aqueles têm de si próprios e dos inimigos, sejam estes inimigos de classe, religião, raça, nacionalidade, etc.? Não são as acções efectivamente guiadas por estas representações; não modelam elas os comportamentos; não mobilizam elas as energias; não legitimam elas as violências? Evoquemos sumariamente outro exemplo (BACZKO,1985, p.298)

É necessário tratar sobre esse ponto, visto que este torna-se um elemento chave desde a constituição da região de Almofala, suas origens, o interesse de seu surgimento, às populações que a compunham, o impacto da colonização portuguesa e a influência das atividades econômicas que estavam presentes no Ceará até o final do século XIX, momento em que nos encontramos: com a areia em vias de cobrir a região, chegando por trás da capela, tomando-lhe a sacristia.

Deste modo, devemos estar atentos para o conjunto de simbologias que o ano de 1898 carrega: nesse ano é celebrada a primeira década da experiência republicana no país, bem como, as tendências romanizadoras que ainda se veem em alta e, pelo Brasil à fora, principalmente na região nordeste, se destacam os profetas do sertão contestando a ordem republicana, o liberalismo e pregando o fim dos tempos, potencializados pela chegada do novo século.

O conjunto dessas ações, sustentam e preparam os argumentos que se fazem presentes nas falas, pensamentos, manchetes jornalísticas, ataques e defesas no episódio da retirada dos santos que se dá ainda nesse mesmo ano.

Nesse sentido é interessante conhecer as demandas e credos em voga entre o final do XIX e início do XX para compreender como a chegada da areia em Almofala também passa a significar a chegada de novos sentidos e crenças para o que vai acontecer ali: perceber como o avanço das areias sobre o povoado representou algo muito além das próprias condições geográficas e ecológicas do espaço, mas, algo que passa a ser interpretado dentro de uma perspectiva popular carregada de ideologias e escatologias em voga na época, sendo a própria areia e tudo que dela advêm, entendido como um *mal presságio*, um *castigo* ou um *crime*.

Assim, com Baczko (1985) para ampliar o olhar sobre a questão o imaginário, é essencial explicar a noção de escatologias. Sob a óptica de Le Goff (2003) como modo de pensar as diferentes perspectivas de finitude. Para o autor “O termo 'escatologia' designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo” (LE GOFF, 2003, p.325). Essas perspectivas, a depender da crença do grupo social em que está incrustada, passam a sofrer algum tipo de alteração. Ou seja, dentro da escatologia não-judaica cristã, é possível pensar que a ideia de fim dos tempos tenha se reforçado em meio aos nativos, visto:

Com efeito, as cosmogonias dos primitivos foram muitas vezes completadas por mitos sobre cataclismos cósmicos (tremores de terra, incêndios, desabamentos de montanhas, epidemias), os mais freqüentes dos quais são os mitos do Dilúvio. Por outro lado, em comparação com os mitos que narram o fim do mundo no passado, os mitos que se referem a um fim futuro são inesperadamente pouco numerosos [...] (LE GOFF, 2003, p.331)

É possível compreender, a partir da fala de Le Goff (2003) e a proximidade da duna, que a ideia de finitude tenha se tornado palpável sendo que para isso ela necessitaria de explicações e nesse momento os nativos desse espaço teriam recorrido ao seu modo de explicar o que estava acontecendo. Ponto esse que, como veremos mais adiante, será reforçado pela lógica cristã com a ideia de castigo. Mas, para além do imaginário e questões ligadas a escatologia, esse momento também traz consigo outras demandas que estavam em voga neste período, tais como o aniversário da primeira década da experiência republicana no país, visto que, logo após a implementação do golpe de 15 de novembro de 1889 e as dificuldades para adaptar o Brasil ao seu novo regime político, diferentes parcelas da sociedade tiveram de buscar diferentes maneiras de se adaptar à nova conjuntura política, dentre elas também a Igreja Católica.

No primeiro capítulo, já foram discutidas as transformações advindas desse momento. No entanto, cabe aqui ressaltar como, ao longo da década subsequente, a instituição

cristã procurou se adaptar ao regime que durante o final do último quarto do século XIX havia sido alvo de contundentes críticas por boa parte dos clérigos romanizados.

Embora largas fossem as críticas realizadas pelo núcleo cristão do Brasil para com o advento do novo regime, é necessário destacar que a monarquia já não concentrava todas as graças da igreja de cristo, principalmente após o caso em que dois bispos foram presos a mando de D. Pedro II por tecerem críticas à maçonaria e aos maçons da Irmandade, episódio que ficou amplamente conhecido como “questão religiosa” (DELLA CAVA, 2014. p. 35) apenas tornou claro as limitações encontradas pela cúpula católica no Brasil ao exemplificar que a condenação imposta aos cardeais não decorreu do conteúdo de seus sermões, mas possivelmente pela ausência de uma licença imperial para proferir críticas sobre tal temática. Essa questão pôs na balança até onde o padroado, a monarquia e o imperador eram benéficos á fé católica. Assim, entende-se que: “O fim do padroado e do regalismo imposto pela Proclamação da República foi recebido como um duplo e contraditório sentimento pelos representantes da Igreja católica no Brasil: Alívio e apreensão”. (HERMANN, p. 123, 2018)

Alívio pelo fato da própria Sé tomar para si maior autonomia em suas decisões e apreensão pelas novidades que o republicanismo trazia consigo. Esse sentimento dúbio perdura por quase uma década até que a instituição católica consiga, através de um aparato considerável de ações, meios de se (re)organizar para as urgências impostas pela nova ordem política do país.

Entre os meios encontrados pela igreja no Brasil para se (re)adaptar a ordem vigente, é possível perceber que esta valeu-se de meios e recursos que fortalecessem a soberania cristã e que, ao mesmo tempo, estivessem em consonância com os ideais republicanos. Como saída para esse impasse, uma das ideias adotadas, por exemplo, foi a implantação e reforço na criação de dioceses e arquidioceses pelo Brasil. Aliás, vale destacar que “a questão dos bispados foi objeto de atenção redobrada pela ICAR²⁸ durante o concílio plenário-latino realizado em Roma em 1899” (AQUINO, 2012, p. 156), sendo o processo de diocesanização uma forma de reorganização política e territorial encontrada pela Igreja Católica para continuar mantendo seu prestígio e influência mesmo após a queda do padroado e estando agora inserida num sistema político que outrora havia sido alvo das suas mais contundentes críticas.

Ainda de acordo com Aquino (2012), é possível conjecturar que num cenário político e institucional em crise (pelo fim do padroado e chegada da república) o movimento de

²⁸ Igreja Católica Apostólica Romana, termo utilizado em formato de sigla no texto AQUINO, Maurício. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre estado e Igreja na primeira república (1889-1930). *Revista Brasileira de história*. São Paulo, v.32, n°63, p.143-170,2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/07.pdf>

diocesanização do país buscassem mais do que manter o prestígio, fé e engajamento cristão; no momento em que a instituição via-se separada do estado é possível que essa medida tenha servido, também, como modo de salvaguarda de seus patrimônios, tendo em vista a força econômica, política e institucional que expressou em séculos anteriores em todo território nacional.

De todo modo, se a tentativa de diocesanização como forma de manter o poder da instituição cristã se viu potencializada na década posterior ao golpe republicano, é porque, além do que já foi apontado, nesse mesmo período a ICAR via-se em combate contra as ideologias “mundanas” que estavam em voga na Europa.

Liberalismo, anarquismo, comunismo, positivismo e cientificismo, dentro da visão católica ortodoxa, representavam um risco aos preceitos morais da igreja sendo a porta para a corrupção dos valores e moral humana. Assim, seria necessária a formação de uma ampla frente de combate a essas correntes ideológicas, sendo a república encarada com preocupação pois seria o modelo político propício para a entrada desses “erros modernos” e “males humanos”.

Em meio às tentativas de frear os avanços dessas correntes de pensamento é que surgem os ideais romanizadores, dos quais já abordamos superficialmente em capítulo anterior, mas que vale o reforço visto o amplo papel que esse movimento passa a desempenhar ao buscar manter a Igreja brasileira a salvo das novas ideologias, com dioceses e arquidioceses sendo administradas por sacerdotes ligados aos preceitos da Igreja Romana, com padres formados em consonância com os ideais da santa Sé.

A questão dos padres também se torna um ponto importante nesse processo. Desde o período colonial com a atuação da Companhia de Jesus, grande parte da população foi convertida e catequizada por esses sacerdotes. No entanto, com a retirada destes pelo Marquês de Pombal em 1759, os poucos sacerdotes que permaneceram no Brasil começaram “deturpar seus valores” esquecendo os votos de celibato, constituindo família enquanto cumpriam o sacramento de ordem, rezando missas e entregando a comunhão. (COSTA FILHO, 2004)

Outro ponto colocado pelo mesmo autor é que, com a diminuição dos números de sacerdotes em espaços extensos e de difícil acesso como algumas áreas do sertão nordestino, leigos beatos passaram a tomar para si a responsabilidade sacerdotal de pregar a palavra e até mesmo, ministrar a seu modo alguns sacramentos.

Esse movimento que vai ser germinado nos extremos mais remotos do país vai dar origem a um novo tipo de religiosidade e modo de crença, o que pode ser traduzido como as bases de uma religiosidade de caráter popular, que vai ganhando forma nos sertões em vista da necessidade dos sacramentos e diminuição do número de sacerdotes. Sobre isso:

O pouco contato entre os fiéis do sertão e o clero pode ser posto como um elemento fundamental responsável por dar espaço para que a religiosidade popular assumisse aspectos pouco ortodoxos, diferenciando-se do projeto tridentino, pregado pelo catolicismo oficial. O problema da escassez de padres ou mesmo da intercalação temporal das visitas pastorais para manter a constância dos ritos e do culto católico deu Margem para as camadas populares desenvolverem um catolicismo que valorizava menos a hierarquia eclesiástica em antagonismo a um catolicismo de aspecto mais leigo, ficando esses estratos livres para manipular o sagrado, substituindo a mediação do padre pela mediação dos santos, fortalecendo, assim, o culto popular.(COSTA FILHO, 2004, p.32)

É notório perceber que nesse momento a Igreja no Brasil via-se frente a uma luta interna e externa: por dentro, sua estrutura se via corroída pela deturpação do clero brasileiro; por fora, os avanços das ideias liberais ameaçavam corroer sua crosta de credos. Diante disso, a romanização ganhava força dentro da cúpula hierárquica, sendo para além desta, outras medidas buscadas para frear, se não o problema interno o externo. Como exemplo, podemos citar as ações de D. Macedo Costa, nomeado bispo da Bahia em 1890 que fomentou protestos contra ações do estado que visavam a legalidade do casamento civil, a laicização do ensino público, a secularização dos cemitérios, proibição de subversões oficiais a qualquer culto religioso e impedimento para o surgimento de novas comunidades religiosas, pois, de acordo com ele “estado não poderia progredir sem a proteção da religião” (HERMANN, p. 124, 2018).

É relevante destacar que as movimentações promovidas por D. Macedo Costa e seus similares, não foram em vão: elas acabaram por alterar as relações entre as esferas políticas e religiosas, concedendo um novo dinamismo para estas no decorrer da primeira república: adaptando-se as realidades republicanas e conservando parte de sua influência, no regime que antes concentravam as forças de suas críticas.

No entanto, embora a questão para com a luta externa tenha se apaziguado, internamente a situação não estava a das melhores. É possível conceber que deste momento a Igreja no Brasil passa a sofrer uma contradição: catolicismo ortodoxo e institucional de um lado, e do outro, uma religiosidade popular, apegada ao misticismo e aos santos; então, se institucionalmente a congregação conseguiu se adaptar, com seus fiéis, não ocorreu do mesmo modo. E sobre isso, é possível vermos que:

Pois se a igreja soube contornar as limitações políticas impostas pela nova ordem, não foi capaz, entretanto, de controlar as reações populares diante dos questionamentos e da perda de poder das autoridades religiosas, vários movimentos e organizações populares de defesa da igreja e de seus princípios surgiram nesse contexto e deram forma àqueles que ficaram conhecidos como os mais expressivos e importantes “movimentos messiânicos”: Juazeiro, Canudos e Contestado.(HERMANN, p. 125, 2018)

Retomando a questão dos padres citada mais acima, é possível entender que diante das transformações ocorridas neste momento os fiéis buscassem meios em que a fé lhes confortasse, lhes dessem certezas, que lhes apontassem caminhos. Revendo o cenário imposto a população cristã nesse momento é possível perceber uma série de fatores que instigam a essa parcela populacional a se organizar em comunidades independentes formadas ao entorno de um profeta, ou messias, que lhes falasse sobre como todas aquelas alterações no cotidiano social e político eram indicativos que o fim dos tempos estava próximo.

Fatores como virada do milênio, a queda da monarquia, a divisão do seio católico entre romanizado e não-romanizado, e os períodos de estiagem que assolavam com maior frequência o nordeste brasileiro, serviram para fomentar esses aglomerados populacionais e multiplicar seus núcleos pelo país a fora, num momento em que a Igreja Católica se alia ao regime que, em tese, deturparia os valores da moral cristã.

O singular dessa dinâmica é que esses movimentos surgem em momentos de calamidade, períodos de estiagem, fome, desemprego ou quaisquer outros fatores dos quais a população estivesse carente: seja de assistenciais emergenciais, dificuldades econômicas ou amparo espiritual, em que essas parcelas de fiéis maciçamente pobres, tendem a se segurar.

Ao nos debruçarmos sobre Canudos, por exemplo, é possível encontrar uma população sertaneja, vitimada e embrutecida pelas secas no sertão Baiano, desassistida pelo governo republicano, e que busca alento nas promessas de vida eterna, no paraíso e no fim dos tempos. E para além das promessas de conforto para as almas, também ações interventivas de proteção e amparo a migrantes pobres, fugitivos condenados e pessoas desassistidas pela vida, que veem no Arraial de Canudos alento para as incertezas.

Entretanto, lá tinham ido, muitos alimentando esperanças singulares. “os aliciadores das seitas se ocupavam em persuadir o povo de que todo aquele que quisesse salvar precisa vir para canudos, porque nos outros lugares tudo está contaminado e perdido pela república. Ali, porém, nem é preciso trabalhar, é a terra da promessa, onde corre um rio de leite e são de cuscuz de milho as barrancas.” (CUNHA, 2006, p. 169)

Parte do trecho descrito por Euclides da Cunha é o relato do Fr. João evangelista do monte santo ao arcebispo da Bahia em 1895, quando no ano em questão o governador do estado da Bahia, Rodrigues Lima, solicita ao arcebispo D. Jerônimo Tomé auxílio para resolver situação de Canudos, este por sua vez envia o frade acompanhado do Fr. Caetano de S. Leo, e o vigário responsável pela região de Canudos, Pe. Vicente Sabino dos Santos. Embora a tentativa pacifista tenha sido frustrada, o relatório encaminhado aos seus superiores denuncia, para além dos crimes cometidos pelos jagunços que constituíam o arraial para com as populações vizinhas, também a suspeita de foco monarquista no território baiano. O texto também evidencia a massa

de sertanejos pobres que chegavam em Canudos, lugar que mesmo não dispondo dos rios de leite e montes de cuscuz que corriam á boca miúde, era espaço de alento para as almas sofridas do agreste nordestino.

Não apenas Canudos, mas como é demonstrado também por Hermann (2018) outros movimentos dessa mesma vertente, oriundo de um catolicismo popular, também se tornam comuns nesse momento. No Ceará, o mais expressivo, ocorre no sul do estado na região de Juazeiro do Norte, onde, ao invés de um leigo beato como em canudos, as acusações de fé mistificada são dirigidas a um membro do clero regular: Padre Cicero Romão Batista.

Ainda anterior ao que aconteceu em Canudos, Juazeiro apresenta características semelhantes: população maciçamente pobre, movida por suas devoções, pouco ou nada assistida por sacerdotes, e movida pelo medo das novidades republicanas, que busca conforto numa figura paternal, protetora e profética. Assim, é possível expor as estruturas dessas contendadas, visto que, em Juazeiro:

Foram as classes baixas, entretanto, que demonstraram ser as mais entusiastas dos milagres. A fé que neles depositavam, bem como em padre Cícero, jamais desvaneceu [...] Para as classes baixas, a principal atração de Joazeiro era a religião popular que começou a manifestar-se em 1891 e 1892, e não os imponderáveis teológicos em torno dos quais se debatia o clero dividido do Ceará. (DELLA CAVA, 2014, p.57)

A força que a “Igreja dentro da Igreja” (DELLA CAVA, 2014) apresenta nesse momento, transtorna e transforma o modo como é visto e entendido a ordem social, econômica e republicana no nordeste deste momento. Dois movimentos, juazeiro e canudos, ambos ocorridos territorialmente e temporalmente próximos um do outro, classificados como possíveis afrontas ao novo regime, representam, para este, um risco redobrado. Devendo este último, tanto pela visão institucional católica como a interpretação republicana, ser sufocado assim como o primeiro.

É preciso ressaltar que não apenas o nordeste gerava esses tipos de “messias da terra”, o sul também gerava preocupação para as autoridades militares e religiosas. Sendo que desde 1893, na região do Contestado, situado ente os estados do Paraná e Santa Catarina, iniciam-se as pregações do monge José Maria que “desde a proclamação da república repudiava o novo regime, pois entendia que a lei do rei era a única verdadeira e que a lei republicana era uma perversão.” (HERMANN, 2018, p.149)

Com o que foi possível analisar até agora, é notório que com a implantação da República houve uma resistência inicial da Igreja Católica dada a incerteza que esta teria dentro do novo regime. No entanto, institucionalmente, a “Igreja de cristo” conseguiu se adaptar aos novos preceitos. Porém, a grande questão que se mostra principalmente nas duas últimas

décadas do século XIX é que a “Igreja [formada] dentro Igreja” não aceitou tão facilmente o novo regime e, dado a herança histórica de sua formação, a dificuldade da Igreja institucional de estar presente em territórios de difícil acesso, e as calamidades (secas, enchentes, fome) que intercalam esse período em questão, é possível conjecturar que a propagação, força e sustento do catolicismo popular deu-se a partir disso.

Também é interessante perceber os traços de semelhança entre os três eventos religiosos citados e o caso de Almofala: eles nascem da necessidade de acolhida, assistência católica; elegem objetos/profetias como possibilidades de proteção; ocorrem potencializados por alguma catástrofe – estiagens/soterramento/opressão (caso do Contestado) /advento de regime anticristão (caso da república); sem contar que, com exceção do Contestado, Canudos e Juazeiro são movimentos puramente nordestinos, sendo Juazeiro um caso cearense, acontecendo na mesma faixa temporal em que ocorre o soterramento de Almofala. Deste modo, mesmo a pesquisa não tendo encontrado uma influência ou termo que ligue diretamente estes três - Canudos, Juazeiro e Almofala - é impossível descartar a influência do catolicismo popular na mentalidade dos fiéis que residem em Almofala no ano do desaparecimento desse espaço.

A seguir com esse raciocínio é possível buscar outras semelhanças, sejam elas proféticas ou autoexplicativas para os eventos que se deram pela fé nos espaços em questão. Por exemplo, Raph Della Cava (2014) ao fazer suas considerações sobre Juazeiro, nos conta que Padre Cícero, desde muito cedo era uma figura que tinha visões, uma destas inclusive o faz deixar a paróquia prospera do Crato e seguir para Juazeiro. O sonho era assim descrito:

No momento em que o Cristo imaginário levantava-se para dirigir a palavra a seus apóstolos, um bando de camponeses miseráveis entrou, de repente, na escola. Carregando seus parcos pertences em pequenas trouxas sobre os ombros, estavam os homens e as mulheres vestidos de farrapos, e as crianças nem isso tinham. Davam a impressão de vir de muito longe, de todos os recantos dos sertões nordestinos. Cristo, então, virou-se para eles e falou, lamentando a ruindade do mundo e as inumeráveis ofensas da humanidade ao Sacratíssimo Coração. Prometeu fazer um último esforço “para salvar o mundo”, mas, caso os homens não se arrependessem depressa, poria fim ao mundo que Ele mesmo havia criado. Naquele momento, apontou para os pobres e, voltando-se de repente para o jovem sacerdote estarecido, ordenou: “E você, padre Cícero, tome conta deles”. “Com essa ordem”, contou o padre a um amigo anos depois, “acordei e não vi mais nada; mas pensei um pouco e decidi, mesmo se estivesse errado, a obedecer”.⁶ Meses depois, naquele mesmo ano, padre Cícero juntou os poucos bens que tinha no Crato e mudou-se para Joazeiro, trazendo a mãe e as duas irmãs solteironas. (DELLA CAVA, 2014, p. 28)

Não apenas sobre seu destino como sacerdote, mas como sua própria vocação, de acordo com o autor, as decisões mais importantes da vida de padre Cícero lhes fora mostrado em visões, estes anúncios místicos que justificam ou profetizam o que está por vir dentro das vontades ocultas da fé e dos que creem é marca comum nas narrativas que embasam o

catolicismo popular. Em Almofala é possível perceber esse tipo de narrativa, não apenas no seu próprio nome – lugar que se vive por pouco tempo - como também nos outros elementos que dão cabo a profecia, e sobre isso, aqui falo sobre a duna.

O “Morro da criminosa”, como se tornou popularmente conhecido, recebe essa alcunha devido aos “crimes” que leva em seu dorso. De acordo com uma lenda local, que corre a boca miúda, o morro teria soterrado uma lagoa e posteriormente a região em si, o que teria somado “crimes” em cima de seu amontoado de fragmentos. Sendo então, o espaço soterrado apenas uma vítima desse réu²⁹. Por ordem do destino ou vontade celestial o que podemos nos ater nesse ponto é que na maioria das fontes consultadas, o morro não aparece simplesmente como uma catástrofe natural oriunda do espaço em análise. Muito pelo contrário, quase sempre a aproximação da duna é adjetivada como ação de força demoníaca, como um meio de redenção ou até mesmo um castigo:

Presentemente para a maioria dos leitores da revista moderna Ela[Almofala] desperta apenas um sentimento de curiosidade passageira; volvidos anos, entretanto, esta tosca gravura há de avivar tristes recordações e multos a contemplaram com saudade...Serão estes os nostálgicos, os sobreviventes de tão surpreendente naufrágio, que hão de chorar sobre almofala como Jeremias, outrora, ante as ruínas da cidade santa!... (grifos meus) (BAPTISTA, 1899, p.173)

A fala que Sabino Baptista, integrante da Padaria Espiritual³⁰ e autor do artigo publicado na Revista Moderna do Rio de Janeiro (1899), expõe nesse momento pode ser encontrada em vários outros dos textos publicados sobre o evento: a associação da proximidade da duna como cobradora dos pecados da humanidade e a chamada de atenção para a redenção e fim dos tempos, fortalece o que colocamos anteriormente sobre as semelhanças de Almofala e os movimentos que eclodiram pelo Brasil durante a instalação da república. Então, se Juazeiro tinha seu destino traçado pelas revelações que padre Cicero recebia em sonhos, a terra dos Tremembés, por sua vez, tinha como sina redimir os pecados da humanidade através da oferta de sua igreja e da morada de seu povo, sendo consumidos pelos areais, movidos pelo vento, em vista que:

É como se fosse um Dêmonio solto [Duna], possuidor de entranha e invejável força. Muda cursos de rios, obstrui portos e, sempre em crescendo, vai derrubando muros,

²⁹ A existência da lenda sobre a “lagoa da criminosa” aparece em material cedido pela pesquisadora Nicole Mundaú, são páginas do folhetim “mensageiro” em texto denominado carta do povo Tremembé, onde a referência a lenda se encontra na página 17, disponível no site do Instituto Socioambiental (ISA) em: <https://acervo.socioambiental.org/>

³⁰ A Padaria Espiritual foi um movimento presente na cidade de fortaleza por grupos menos abastados entre o final do século XIX e início do XX que teciam críticas em seu jornal (“O pão”) sobre a elite cearense.

descobrimos telhados, crestando vegetais, soterrando edifícios. Mudando a paisagem, a ecologia e o homem (grifos meus) (DUARTE, 1972 p.35)

Essa ideia de sacrifício místico fica mais forte a medida que analisamos os modos como os textos dos memorialistas passam a se referir sobre elementos que estavam presentes nesse espaço ou, sobre a própria região em si. Dinorá Ramos (1958), por exemplo, escolhe os seguintes termos para conceituar a região: “um trecho de Éden aquela risonha e sossegada nesga de terra” (RAMOS, 1958, P.164); mais a frente, pra se referir a Igreja, os termos da memorialista foram: “ali postado ao pé daquelas humildes moradas, como um anjo tutelar da pequena aldeia, o majestoso templo [...] erigia suavemente para o céu” (idem, p.167); não apenas a sobrinha-neta de padre Antônio Tomás como também as colocações do professor Helio de Queiroz Duarte passam a atribuir com a ideia de que a duna atua sob forças demoníacas.

As associações entre bem e mal, que ganham força dentro dos discursos memorialistas desse momento podem sinalizar a força de permanência do imaginário místico popular. Essa luta entre “bem e mal” começa a ser entendida como algo que acarretou na oferta de Almofala como sacrifício redentor, em que a duna, de catástrofe, passa a ser entendida como castigo.

Mas, assim sendo, como podemos explicar a amplitude que essa associação direta entre castigo e catástrofe, conseguiu adquirir? Para isso, entendemos que, de acordo com o estudo realizado por Keith Thomas (1988), na Inglaterra do século XVIII, sobre as relações do homem com o meio natural, entendia-se que o homem, os animais e a natureza habitavam em harmonia no Éden desde a criação do mundo. No entanto, quando o homem sucumbiu ao pecado ele caiu das graças de Deus e necessitou criar uma “hierarquia” para se sobressair entre as demais criaturas. Mas, o que iria distinguir a humanidade dos demais animais? A civilização. Quanto mais civilizado, polido, e adequado às regras sociais, o ser humano estava mais longe da “bestialidade”, visto que “a propriedade privada constituía a diferença essencial entre os homens e os animais” (THOMAS, 1988, p.38). É notório que, essa ideia que passa a ser desenhada no século XVIII torna, posteriormente, a embasar distinções não apenas entre homens e animais, mas também as distinções entre os próprios homens.

De acordo com isso, o autor traz falas que evidenciam a natureza de sexualidade dos negros, e sobre o modo de vida “animalesco” dos indígenas americanos, caçando para comer e, em alguns casos, vistos andando de quatro patas como ursos (Idem, p.50); ao pensarmos nosso lugar de estudo, é necessária uma confrontação de fontes nesse momento: sobre a causa do soterramento, o Padre Antônio Tomás fala que “As primeiras afrontas que Ela

sofreu partiram dos homens; os insultos dos elementos vieram depois” (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.164) Posteriormente, nas memórias indígenas, encontramos o seguinte:

Preocupados com a imagem, eles resolveram construir uma capela de taipa que ficava bem próximo do mar. Levaram a mesma e a colocaram na igrejinha de taipa. Daí, então, eles passaram a festejar a mesma com seu próprio ritual, se juntavam para dançar o Torém em frente à igreja, mas também tiravam o terço, dizendo as seguintes palavras “Maria Lavareda, salta aqui, salta acolá, quero ver agora... (CABRAL, 2014, p.37)

O Padre escritor fala sobre essa “afronta dos homens” e posteriormente, a memória dos nativos passa a nos falar sobre a liberdade de dançar o Torem na frente de uma instituição oficial católica, é possível conjecturar que a afronta a qual o primeiro se refere seja a dança sagrada dos indígenas na frente da instituição.

O Torém, como dança espiritual sagrada, é um rito Tremembé que consiste num círculo onde os participantes entoam seus cantos destinados aos seus encantados – seres que já passaram por essa existência e hoje fazem parte do mundo espiritual - enquanto um objeto contendo bebida fermentada de caju – Mocororó - passa de mão em mão e de boca-em-boca, alguns momentos da dança existe a menção - por meio de representação - de animais dos Tremembé tais com a jaçanã ou a Jeriquiti.

Então, de acordo com as ideias de Thomas (1988), o ser humano tentou se diferenciar do restante da criação dívida usando o argumento da civilização e quanto mais próximos dos animais, mais próximos da bestialidade se mostravam esses humanos. Os indígenas que dançavam o Torém e incorporavam nessa dança traços de seus animais, não eram vistos, portanto, como semelhantes pelos ditos “civilizados”, como integrantes, em mesmo nível, da espécie humana. Esse tipo de pensamento errôneo, que definia quem era “mais humano” a partir de um conjunto de preceitos pré-estabelecidos, associados aos movimentos católicos para reformar a Igreja Católica de exaurir de seu seio tudo o que não estivesse de acordo com os preceitos romanos, ganham força entre o final do século XIX e início do século XX. Como se já não bastasse, por outro lado, os movimentos de contestação a ordem republicana e de cunho messiânicos passam a eclodir nessa mesma temporalidade e em grande parte, no próprio nordeste brasileiro, fazendo que não apenas a instituição formal católica adquirisse força, como também, a denominada “Igreja dentro da Igreja” (DELLA CAVA, 2014, p.50)

Dado todo esse panorama, é possível compreender que a parcela letrada que escreve sobre esse momento, encare a catástrofe natural do soterramento como um castigo, de tal modo que: 1) boa parte das fontes disponíveis nesse momento nascem de textos ligados ao mundo

eclesiástico ou de pessoas próximas a ele – Dinorá Ramos era sobrinha-neta do padre Antônio Tomás, o próprio Antônio Tomás escreve sobre o soterramento; também temos os relatórios eclesiásticos sobre o espaço, além dos que foram confeccionados pela Irmandade; 2) O beatismo e misticismo estavam em voga e em crise: embora eclodissem vários movimentos, todos se viam duramente sufocados tanto pela Igreja Católica como pelo Estado, sobrevivendo dentro das crenças e costumes das massas pobres e carentes; 3) entendido o pensamento entre civilizados e não civilizados importado da Europa do século XVIII, e que deu as bases argumentativas para a colonização desse espaço, é possível entender que toda a força que o imaginário de castigo, profecia e lutas entre o bem e do mal que tenham surgido nesse momento, tenham sido alimentadas por toda a conjuntura de um sistema que se via ameaçado com a República e as ações romanizadoras da hierarquia católica.

Cercados pelo clima tenso desse momento, em que muito brevemente a areia iria desaparecer com a povoação, é possível pensar como os diferentes grupos sociais que compunham Almofala se preparavam e aguardavam esse momento redentor (para alguns) ou punitivo (para outros); momento esse em que a chegada da duna atuaria como uma releitura do dilúvio bíblico, onde a ordem dos personagens iria depender do seu lugar de origem e fala, como a forma em que ambos os grupos vão lembrar, registrar e usar as memórias e histórias sobre esse dado evento. Assim sendo, faz-se necessário conhecer os sujeitos e grupos que compunham a população local.

3.2 Os sujeitos

Se o terreno estava fértil para os sentidos polissêmicos que a chegada da duna representava, esses também variam à medida que olhamos através dos grupos envolvidos. Ou melhor, é saber que a história, sendo uma ciência puramente dos homens, é uma ciência de escolhas, revelações e esconderijos. É uma ciência sensível, que ao buscar o passado, não se fecha apenas nele, mas sim, na sua relação com os homens. Como expõe Marc Bloch (2001):

Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas,] por trás dos sentidos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça. (BLOCH, 2001, p.54)

As várias “versões” que o momento da chegada da duna e retirada dos santos podem apresentar, passam a depender puramente da perspectiva apresentada pelos sujeitos que estavam envolvidos nesse conflito. Aqui, podemos dividi-los em três grandes grupos: 1)

eclesiásticos: representado pela figura do padre Antônio Tomás; 2) população nativa: residentes e resistentes moradores do lugar que buscavam impedir a saída dos santos e objetos sacros, sendo eles: Joanna Camelo, José e Maria Caboré, e Pedro Duro; e, por fim, 3) a representação política: os que seguiam na companhia do padre, ou que tomaram partido deste no momento do embate, sendo eles o subdelegado de termo, tenente coronel Joaquim Martins dos Santos Filho, e os moradores de regiões adjacentes que se faziam presentes no momento em questão, tais como José Cassiano de Mendes (Meirinho) e Miguel Monteiro dos Santos.

Tomando para nós a ideia de Bloch (2001) de que a história não pode ser entendida como uma ciência do passado, tendo em vista que “a própria ideia de que passado, enquanto tal, possa ser objeto de ciência é absurda” (p.52), é que entre os silêncios, ausências ou presenças exacerbadas, buscamos conjecturar possibilidades que justifiquem a presença em demasia de fontes que tratam de determinado grupo, enquanto que as que tratam de outros sejam quase que inexistentes.

Se o autor nos traz que entender a história como uma ciência é algo absurdo, mais cirúrgico se torna Carlo Ginzburg (1989) ao fazer ponderações e comparações entre o trabalho do historiador, do médico e do investigador: ambos usam estratégias de comparação, recorrem ao modelo de semiótica para buscar, através de pedaços, traços, sintomas e restos reconstituir o que poderia ter acontecido em determinado momento para reverberar e inquietar no presente. Para esse ponto, ele esmiúça essa relação quando diz:

Os médicos, os historiadores, os políticos, os oleiros, os carpinteiros, os marinheiros, os caçadores, os pescadores, as mulheres: são apenas alguns entre as categorias que operavam, para os gregos, no vasto território do saber conjectural. Os confins desse território, significativamente governados por uma deusa como Métis, a primeira esposa de Júpiter, que personificava a adivinhação pela água, eram delimitados por termos como “conjectura”, “conjecturar” (GINZBURG, 1989, p.155)

Conjecturar. Até onde as fontes nos permitem pensar, problematizar, refletir e produzir esse “romance real” (VEYNE, 1998) constituído por esse jogo dúbio de ausências e presenças que, para além de datas e fatos, busca questionar a si mesmo e sua constituição. O que a compõe e por quem é composta. Buscando enxergar as necessidades, as urgências, os interesses e vontades. Assim como uma colcha de retalhos, onde cada tecido diferente é organizado sob uma mesma ordem seletiva: organizada, cortada, costurada, remendada. Com as pregas encobertas ou expostas a depender da vontade de quem costura – ou de quem escreve, tece e recria - o texto ou o pano. Nossa colcha, ou texto, surge da necessidade de descobrir, montar, recriar, conhecer esses diferentes grupos - ou panos - que versam sobre o mesmo conflito - ou estampa - mas que apresentam perspectivas, vontades e interesses - ou texturas-dissonantes.

Deve-se deixar claro que no decorrer da pesquisa houve uma facilidade maior em encontrar fontes que versavam sobre o universo eclesiástico, sendo nosso registro mais detalhado sobre esse momento o texto do padre Antônio Tomás, intitulado *Almofalla*, publicado após sua morte por sua sobrinha neta Dinorá Ramos, o qual já apareceu em fragalhos ao longo desta pesquisa. Porém, escassos são os registros encontrados sobre os demais personagens e áreas. Para além de suas presenças, nominalmente registrada pelo padre, as demais fontes (jornais ou textos memorialísticos) os trazem através de menções superficiais. Não os nomeiam, apenas os adjetivam. Atribuem-lhes um conjunto de características como “índios” ou “Caboclos”, por exemplo. Mas não se preocupam em olhá-los indistintamente. Mas, dessa forma operam aqui as construções de imagens úteis ao pesquisador.

Sobre isso, reconhece o próprio Ginzburg em *O queijo e os vermes*, que as dificuldades em se tratar sobre as questões ligadas ao estudo das classes marginalizadas se dá, sobretudo, pela escassez de fontes. Em seu texto, ele acompanha as desventuras de um moleiro denunciado a inquisição por contestar os dogmas cristãos em voga no momento, visto que o moleiro, salvo a regra, havia conhecido um universo literário até então proibido pelo núcleo católico, dentro de suas atividades de moleiro. Em geral, é entendido que: “A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado e com certeza o primeiro - mas não o único - obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções.” (GINZBURG, 2006, p.11)

Deste modo, tendo em vista todo esse panorama, buscou-se extrair o máximo das fontes que nos foram disponibilizadas, interpretando e conjecturando tanto as falas como os silêncios. As abundâncias e a escassez. Os espaços e os sujeitos.

Sobre os eclesiásticos, vamos focar na figura do padre Antônio Tomás, o “Príncipe dos poetas cearenses” e vigário da freguesia de Acaraú no momento da retirada dos santos da Igreja de Almofala. A figura do sacerdote, para além do que conhecemos no momento do conflito, surge carregada de acontecimentos significativos, desde a sua formação até o quando se estabelece no espaço de estudo dessa pesquisa.

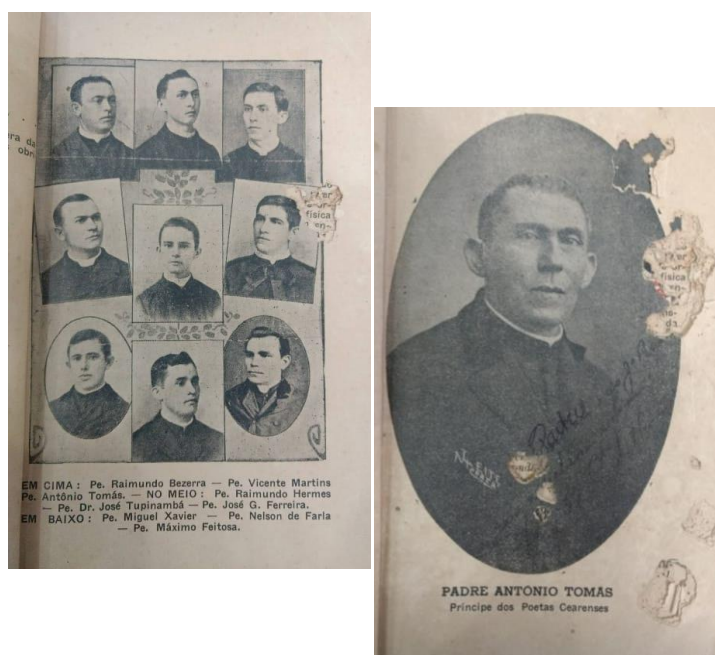
Nascido em 14 de setembro de 1868, na cidade de Acaraú, a vida do padre Antônio Tomás, enquanto figura pública ligada a esfera eclesiástica cearense, pode ser entendida como algo dinâmico. Acompanha o processo de soterramento da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, em 1898, conquista através de concurso jornalístico o título de “príncipe dos poetas cearenses” em 1925, atua nas lutas políticas da cidade de Santana do Acaraú, anos antes de vir falecer, fato ocorrido no ano de 1941.

A fim de fugir de uma narrativa biográfica, buscaremos analisar as produções e, consequentemente, as possibilidades dicotômicas das narrativas em torno da vida e ações do sacerdote. Estando sensível as construções narrativas que rodeiam a figura do padre, bem como as ausências, presenças, semelhanças e discrepâncias as quais essas histórias passam a alimentar uma história dita oficial.

Para tanto, fez-se necessário recorrer a fontes que registrassem a passagem da vida pública do sacerdote. Dentre os quais se encontra o livro organizado por sua sobrinha neta, intitulado *Antônio Tomás: Príncipe dos poetas cearenses* onde foi publicado - para além de uma narrativa familiar com marcas de produção hagiográfica -, sonetos e crônicas, algumas de caráter inédito, de autoria do próprio personagem eclesiástico. Também Textos e críticas contidos em jornais e revistas que fazem referência a este membro da realeza cearense (de acordo com o título de príncipe dos poetas cearenses). A título de exemplo iremos explorar as abordagens realizadas pelos jornais tais quais como o “Diário de Notícias da Bahia” afim de observar a (não) presença de recursos para a formação do discurso mnemônico.

Destarte, conjectura-se que os (des)usos da memória surgem como elementos de tessitura. São recursos narrativos que não estão postos de modo inocente ou por acaso. Sendo, a memória, por sua vez, o elemento chave da construção de uma narrativa social.

Imagem 09: Padre Antônio Tomás



Fonte: Antônio Tomas: Príncipe dos poetas cearenses, (RAMOS, 1958);

É importante deixar claro que o citado sacerdote também era dedicado ao mundo das letras. No ano de 1925 o padre conquista o título de príncipe dos poetas cearenses em concurso idealizado pelo jornal “*Ceará Ilustrado*”, sob os cuidados do então jornalista Demócrito Rocha.³¹

Vivendo em paralelo entre o “título de nobreza” e os votos de pobreza, Antônio Tomás tem sua primeira experiência como pároco na cidade em que nasceu: atendendo a freguesia de Acaraú de 1892 a 1924, retornando posteriormente a Santana do Acaraú por motivos de saúde. Dentre dezenas de versos publicados nos periódicos cearenses, a escrita da monografia *Allmofala*, postada após sua morte no livro biográfico escrito e organizado por sua sobrinha neta Dinorá Ramos, expõe as dimensões da vida de escritor, sacerdote e figura pública do padre. Sobre o momento do soterramento, ele registra o seguinte:

Servirão de subsídio ao meu modesto trabalho o que sobre o assunto escreveu Antônio Bezerra, algumas notas respingadas a custo nos livros velhos e já dilacerados da antiga irmandade de Nossa Senhora da Conceição daquela Igreja e nos do tombo da paróquia, a notícia de certos fatos guardados pela tradição e, finalmente, a lembrança que ainda conservo dos últimos acontecimentos ali desenrolados, dos quais fui, por bem dizer, testemunha ocular (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.165)

Assim como postula o padre em seu trabalho investigativo para contextualizar o crime cometido pelo morro e do qual foi ele “testemunha ocular”, é perceptível em sua escrita a junção dos dois mundos a qual pertencia: de um lado o padre, a figura eclesiástica tutor de sua freguesia. Do outro, um escritor ávido por reportar suas palavras ao mundo. Entre os dois, a figura pública de um sacerdote instruído e com fácil acessibilidade aos meios de comunicação da época: Os Jornais.

É possível perceber, quando analisamos o texto de Dinorá Ramos, que seus versos alcançaram outros escritores e poetas desse período, tais como Rodrigo de Andrade, que publica versos no *Jornal do Ceará* em 1907, fazendo referências ao padre e ao episódio da Igreja, que trataremos mais adiante.

Homem religioso e dedicado às letras, Antônio Tomás se torna figura recorrente nos jornais cearenses principalmente depois da segunda década do século XX após o concurso jornalístico. No entanto, o “príncipe-padre” também traz dicotomias para com suas ações em vida: mesmo que as fontes como o texto de sua sobrinha neta até então indiquem um sujeito

³¹ Vale destacar que as informações contidas nesse trabalho que versam caráter factual foram extraídas do livro *Antônio Tomás: Príncipe dos poetas cearenses* que contem a biografia do sacerdote. Publicado em 1950 (2ª edição em 1958), por sua sobrinha neta, Dinorá Ramos, é a produção mais completa – factualmente falando, sobre a vida do sacerdote.

polido, ilustrado, obediente a fé católica e abnegado a humildade cristã, existem outros fatos que não aparecem dentro da produção de sua família, mas são encontrados em outras fontes, como o caso da revolta dos seminaristas:

Em 1890, as tensões preexistentes e reprimidas eclodiram na “revolta dos seminaristas”. No dia 13 de maio daquele ano, por ocasião do segundo aniversário da libertação dos escravos, feriado nacional, recusou-se o reitor Chevallier a suspender as aulas e ordenou que os alunos continuassem os estudos. O ato feriu, profundamente, o patriotismo dos estudantes, sobretudo dos cearenses, cujo estado natal tinha sido o primeiro a abolir a escravidão, em 1884. Os estudantes revidaram. Por três dias, promoveram manifestações no interior do seminário, recusando-se a assistir às aulas e rebelando-se contra o chamamento à ordem. Um padre historiador, então colega de vários dos participantes, rememorou que nem um só professor “ousou acalmar os ânimos conturbados”. No terceiro dia, d. Joaquim foi obrigado a intervir. Reuniu o corpo discente e ordenou aos organizadores que se confessassem. Ninguém obedeceu e ninguém traiu. Em consequência, o bispo fechou o seminário, mas, três meses depois, o resultado da revolta consagrava a vitória dos estudantes. D. Joaquim reabriu o seminário, tendo antes demitido o padre Chevallier do cargo de reitor, cargo esse que ocupara durante um quarto de século, e no final do ano ordenou padres os três seminaristas que haviam desempenhado papéis decisivos na revolta. (DELLA CAVA, 2014 P. 52-53)

Não apenas Della Cava (2014) aponta para o ocorrido. Também Costa Filho (2004) que ressalta a discussão patriótica ocorrida dentro do seminário maior entre os padres brasileiros e lazaristas franceses, bem como, deflagra os seguintes envolvidos na contenda:

Nesse livro são revelados os nomes dos dois seminaristas que tomaram a frente na revolta. Eram: João Alfredo Furtado e Antônio Tomás que, segundo Pe. Misael na seção sobre a “revolução” dos seminaristas – sugere-me que a inspiração do movimento teria se dado a partir da leitura da obra Girondinos, de Lamartine, e de onde teriam tirado o grito de ordem: “bebam o sangue desses franceses!” (COSTA FILHO, 2004, p.79)

Essas informações surgem quando o autor passa a comentar o texto de Carlos Lobo em uma das seções de *Homenagem à memória de Monsenhor João Alfredo Furtado na data do seu nascimento (1868-1968)* onde, para além de nos depararmos com as contendas entre os padres nacionais e franceses, nos deparamos com a figura do sacerdote que no texto de Ramos (1958) vigora como exemplo de obediência, nas outras fontes consultadas, surge como líder revoltoso ainda durante o seu período de formação. É digno de nota que, no mesmo texto e mais adiante é verificado o seguinte: “Não foi um movimento contra a Igreja católica, contra o celibato ou coisa do gênero, pois se assim fora, D. Joaquim não teria ordenado os três seminaristas que lideraram a revolta e não teria dado cargos de confiança, ao que se sabe pelo menos [...]” (Idem, p.80)

Nisso ele comenta como Pe. João Alfredo passou de coadjutor da paróquia de Sobral para o arcebispado da Bahia, e como D. Manoel da Silva Gomes também passa a governar esse arcebispado na ausência deles. Sobre padre Antônio Tomás, as informações se

restringem as de início; mesmo assim, é interessante comparar as duas produções, visto que ambas são antagônicas, mostrando versões (ou memórias) em disputa dentro do jogo social. Para além disso, é válida a informação de que Antonio Tomás era afilhado de D. Joaquim José Vieira, segundo bispo do Ceará (RAMOS, 1958, p.98).

De um lado, a imagem do clérigo obediente e benevolente; do outro, ainda em seu momento formativo, a imagem encoberta de um jovem revoltoso. A escrita da vida do padre por Ramos(1958) nesse momento surge contaminada por suas memórias afetivas, consolidando-se e legitimando-se através da escrita. Pois, de acordo com Candau (2016):

Auxiliar de uma memória forte, a escrita pode, ao mesmo tempo reforçar o sentimento de pertencimento a um grupo, a uma cultura, e reforçar a metamemória. Assim, o escritor local, aquele que tem o poder de registrar os traços do passado, oferece ao grupo a possibilidade de reapropriar-se desse passado através dos traços transcritos. Entretanto, com frequência a escrita, como modalidade de expansão da memória, deixa a busca identitária incompleta (p.109)

O autor discute como a memória pode ser um elemento de identidade social, e como sua exteriorização, transmissão e recepção podem se valer da escrita como método de legitimidade, estocagem ou mobilização. No caso do padre, é notório que a memória familiar, através do uso da escrita, lhe permitiu legitimidade. Legitimidade essa que possibilitou “[...] que a memória individual pode pretender esconder seu conteúdo” (p.112); selecionando o que poderia ser entendido como legítimo e o que pôde ser descartado.

Após receber o aviso sobre a tomada da sacristia pela areia, o padre se dirige ao local na manhã do dia 10 de outubro, onde prepara uma homilia voltada para a figura da mãe Maria Santíssima como um apelo para a missão que deveria cumprir, diz que:

Menos para tocar-lhes a sensibilidade do que para dissipar alguma animosidade porventura contra a medida que se ia pôr em pratica, terminei minha alocução dizendo-lhe que a santíssima virgem lhes fazia um pedido de uma mãe moribunda a seus extremos filhos, e era que lhe tirassem dali, sem perda de tempo, a sua imagem e a levassem para o destino que lhe fora designado pela autoridade eclesiástica (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.182)

O evangelho é pronunciado elucidando a missão do sacerdote de recolher as imagens santas até a capela de Tanque do meio³² é interessante aqui percebemos os recursos de elucidação e apelação do clérigo, utilizando a imagem da “Mãe” com dupla finalidade retórica: num primeiro momento apela para a figura da santa, virgem, sacra, senhora, protetora; num segundo momento, a ideia maternal é transferida para o templo, que em vias de tombar pelos

³² Atual município de Itarema;

areais recebe a adjetivação de *Mãe moribunda*; para, por fim, ambas as referências serem postas numa mesma vontade/destino: o da ação da autoridade eclesial.

O curioso desse ponto, é de que em todas as fontes analisadas deste trabalho até então, sempre existe uma comparação entre bem e mal. Em quase todas as fontes, a capela, as imagens dos santos e o espaço soterrado são designados como bondosos, anjo tutelar ou trecho de Éden; enquanto que a duna, o vento - e até mesmo o mar - passam a serem adjetivados como ruins, malignos, demônios conjurados; embora, um conflito polissêmico, a dualidade bem e mal, é mais forte nos recursos argumentativos presentes nas fontes.

Mais adiante, quando a notícia da retirada das imagens é anunciada e Joana Camelo foge com uma delas e dar-se início a confusão. O padre é atingido na cabeça, e no meio da confusão, apela ao delegado de ordens que não prenda nenhum dos envolvidos, relatando o seguinte: “Compadecido deles consegui que lhes dessem liberdade para irem tratar de suas feridas; e convencido de que havia cessado o perigo de nova oposição a saída das imagens, dei logo ordens para se concluírem os preparativos para a marcha” (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.186)

A ideia do perdão tem uma lógica reversa. Ao dar o perdão, quem antes era vítima agora se torna o pecador. Fazendo do pecado, um peso maior para aquele que o cometeu. Essa lógica, presente no texto de Igor Alves Moreira, é de possível comparação ao analisarmos sua pesquisa. Este, ao tratar da morte do bispo D. Expedito pelas mãos de padre Hosana, busca conhecer os modos como são (re)criados nas construções da memória. Quando trata do perdão, ele fala:

As narrativas sobre o perdão denotam dupla função: Inaugurar uma percepção imaculada sobre D. Expedito (ofuscando suas contradições como bispo e administrador diocesano) e lança-lo a posteridade como exemplo a ser seguido, como um marco referencial de “santidade”. Essas narrativas isentam o sacerdote dos castigos divinos- uma vez que ele já foi perdoado por sua vítima- e, contraditoriamente, o deixam no estado de pecador (MORREIRA, 2008, p.20)

É notável o complemento do autor quando diz “nesse sentido o grande perdão deve produzir uma memória grandiosa, uma força exemplar para romper a barreira do esquecimento” (p.18); ou seja, o perdão assume várias formas, mas sua principal característica é a redenção. O modo pelo qual ele passa a ressignificar e diferenciar aquele que dá e aquele que recebe. No caso do padre, o perdão também teve a mesma finalidade do que o exposto por Moreira(2008): livrando seu(s) algoz(es) de um sofrimento maior, se projetando como criatura bondosa - mas também pecadora -, provando ser melhor por ser igualmente pecador. Mas, acima de tudo,

garantindo uma réstia de memória, que ao ser guardada, registrada e validada pela escrita, o coloca como modelo de obediência, e benevolência cristã.

Já em comparação com a população nativa, escassos são os registros que se têm sobre eles. Aliás, dos registros encontrados, além do texto do padre Antônio Tomás, temos apenas menções superficiais nos jornais, poemas, cordéis e registros memorialísticos. Quase todos, apenas designando adjetivações e não nomeações.

No texto do padre, as adjetivações sobre os “Caboclos” aparecem assim:

Eram dois cabras musculosos e mal-encarados. Um José Caboré – Trigueiro e alto, de olhar insolente, nem ao menos se dignou a tirar-me o chapéu, um grande chapéu de couro, de aba revirada pra frente deixando á mostra um cacho da cabeleira revolta. O outro, o Pedro Duro – mais baixo, mais claro e menos arrogante que seu companheiro, descobriu-se logo a chegar. Vestiam ambos calças e camisa de algodão, e estavam armados de grossos cacetes dignos de respeito, e porventura de agudos punhais, mais respeitáveis ainda (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.183)

As informações do texto podem nos fazer refletir sobre pontos como: 1) a origem social desses; 2) a relação de apego que estabeleciam com os santos; 3) a sua missão neste momento.

A começar pela origem social, entendemos que pela descrição do sacerdote, ele faz referência aos povos nativos daquele espaço e seu séquito miscigenado. Ao descrever José Caboré, ele traça as características de um jovem mestiçado, o que se torna possível dado a presença de engenho movido a braços africanos na região de Patos, próximo a Almofala. O padre ainda o descreve como afrontoso, visto que não retirou o chapéu de couro para cumprimentá-lo, e põe isso em comparação ao outro que sendo “mais baixo, mais claro e menos arrogante” logo o fez. É possível pensar, recordando as ideias de Thomas (1988) que o homem mais distante das regras sociais, estaria mais próximo da bestialidade e do animalesco. Talvez até mesmo a origem do nome pelo qual tomamos conhecimento deste, se dê com base em características que lembram tal criatura do reino animal.

A descrição de Pedro Duro vem complementar a de Caboré, pondo este com ar mais civilizado, usando como um possível argumento, o fato de ter a pele mais clara do que o primeiro, visto que a informação aparece no texto e logo o padre dar indicativo dos modos mais servis, ou gentis deste. Nominalmente, este, assim como os demais envolvidos, não aparecem nas demais fontes, sem nome, sem registros, estes são os silenciados da história³³

³³ Sobre isso é possível voltar a Ginzburg (2006) para pensar que além da dificuldade de se estudar as classes baixas pela escassez de fontes é pensar que por muito tempo, essas classes marginalizadas não podiam ser entendidas como objeto de estudo;

Outro fato que indica a origem social destes são os versos de Rodrigo de Andrade publicado no “*Jornal do Ceará*” em 1907, quando, ao falar sobre o acontecido e se referir à região diz: “Em frente à Igreja de antiquado estilo/ De Tremembés e gente mestiçada (...) E o vento insufla tanto a areia branca/ Que hoje essa praia é inóspito deserto/Onde o viajante nem a sede estanca;/ Agora é tudo desse areal coberto” (TOMÁS apud RAMOS, 1958. P.187)

Todos estes dão indicativos sobre esses homens, supostamente contratados pelos comerciantes da região que não queriam permitir a saída das imagens sacras do lugar, visto que elas eram foco de um turismo religioso que fomentava o comércio local, como evidencia o memorialista José de Fátima Silva, em seu texto *Almofala na literatura de cordel (História completa)*, mas que, porém, não traz essa informação no livro memorialístico de sua mesma autoria. No cordel, narra o seguinte: “Os comerciantes do lugar/ eram contra a retirada/ das imagens de Almofala/ por eles eram vigiada/pois elas saindo da Igreja/eles não vendiam nada.” (SILVA, p.11)³⁴

Os jornais que publicaram o conflito também foram esquivos sobre as características dos envolvidos, em termos de nomenclatura, encontramos apenas o do sacerdote. Com relação ao restante dos envolvidos as menções eram genéricas, sempre se referindo os habitantes do local como índios e a região em questão como espaço de tribo Tremembé. Já Sobre a questão da contratação de José Caboré e Pedro Duro, o padre alarde para o seguinte:

Ai vim saber, com grande nojo, que o plano da oposição á retirada das imagens da capela de Almofala, fora concebido pelo espirito mesquinho de um sórdido vendeiro que as desejava no Panam, perto de si, para servirem de chamariz de fregueses ao seu comercio. Era, porém, tão covarde esse “cavalheiro” que tendo armado os braços dos pobres caboclos, para a ingloria empreitada, la se deixou ficar metido comodamente em sua toca a salvo dos perigos em que os atirava (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.186)

Com este relato, é possível que a indicação levantada pelo Cordel de José de Fátima Silva tenha de fato sido um estímulo inicial para coibir a retirada dos santos. Deixá-los próximo da população local e dos que deles tiravam provento familiar, visto que não apenas as duas figuras, José Caboré e Pedro Duro, estavam no conflito como vários outros dos presentes, como por exemplo, a participação feminina de Joanna Camelo e Maria Caboré.

³⁴ O Cordel nos foi entregue pelo próprio autor, José de Fátima Silva, quando em visita a sua residência em 21/01/22 na cidade de Itarema. Um livreto de 12 folhas dobradas, contabilizando assim 24 páginas escritas contando a história completa da povoação pela óptica do memorialista. Na capa, as únicas informações disponíveis são o título: “*Almofala na Literatura de Cordel: História completa (1897-1942)*”; e seu nome como autor; da segunda página em diante, apenas os textos digitados e as numerações das páginas. Desse modo, quando nos referirmos a essa fonte, será posto apenas o sobrenome e a página, visto a escassez de informações em sua estrutura.

Já sobre o segundo ponto relativo a questão do apego para com os santos, podemos ver na figura de Joanna Camelo um exemplo palpável disso: ela aparece dentro da narrativa do padre como sendo uma “Mulher do povo”, o que pode ser entendido de modo que ela pertencia a mesma classe social a que estavam José Caboré e Pedro Duro. Embora não exista descrição de seu aspecto físico, tal qual como os outros dois, é possível perceber na personagem traços de devoção. Ao ser informada sobre a retirada dos santos, a população após choro e lamentos, se resguarda a entoar cânticos a santíssima virgem e o padre cuida de ser informado sobre os que vinham em sua espreita. É nesse momento que Joanna decide-se a fugir com a imagem de Nossa Senhora do Rosário porta à fora, sendo detida no meio da empreitada pelo sacerdote.

Porém, o que nos desinquieta aqui é o porquê justamente essa imagem? Para isso existem duas possibilidades: 1) inicialmente pensou-se que, por ser uma das imagens laterais, sendo a principal a padroeira Nossa Senhora da Conceição, ter-se-ia aproveitado o momento povo se encontrava reunido diante da pia batismal entoando cânticos a virgem (p.182) Joanna teria entrado por uma das portas laterais e fugido com a imagem de 77 cm esculpida em madeira da virgem do Rosário; porém, a mesma suspeita cai por terra quando o padre menciona em seu texto que todas as imagens estavam reunidas na pia batismal; 2) é que devido ao apego que a população demonstra para com essas imagens, principalmente com as ligadas a santíssima virgem - já conhecida e explorada pelo padre -, e a presença de Irmandades, ligadas a figura da santíssima mãe, atuando neste espaço. De todo modo, sobre esse ponto aprofundaremos mais adiante quando estivermos tratando do conflito em si.

Sobre o terceiro ponto e a missão que cada grupo carregava diante do conflito, é interessante perceber como os jornais ignoram largamente os personagens desse conflito. Em todos os jornais nacionais analisados o embate é superficialmente posto como uma resistência de índios que “cederam ao final”³⁵ os nomes, a participação feminina, os interesses da contenda não aparecem, o único nome exposto é o do padre, o resto da história é cenário, personagens sem nome, conflitos com (des)interesse(s).

Maria Caboré também aparece rapidamente no texto, é do tamanco dela que é desferido o golpe que sangra a testa do padre na tentativa de proteger os santos para que não saíssem, mas, sobretudo, José Caboré identificado no texto é que dá indicações de ser seu familiar. É na tentativa de proteção, que o golpe mal planejado acerta o sacerdote e do qual

³⁵ Com exceção do Jornal *A República: Orgam do partido republicano* (PR) todos os que publicam sobre o soterramento terminam sua manchete com esse trecho reportado do Jornal *A República* (CE)

“fecha-se o tempo” e a confusão começa entre o padre, a população nativa e os políticos que vinham em socorro do membro da instituição cristã.

Sobre o grupo de políticos, entre os que estavam envolvidos no conflito, o grupo que se mostra mais a parte é este último. Digo isso com a perspectiva de que: à frente da missão estava o padre (eclesiástico) que tinha a missão de retirar os santos daquele espaço e os levar para a capela de tanque do meio. Do outro lado, buscando impedir a missão do padre temos os moradores (nativos) que buscavam da maneira como podiam (armados de cacetes e punhais) impedir o intento do padre. Deste modo, é possível perceber que esse terceiro grupo aqui apresentado surge quase como um apêndice, uma extensão do primeiro. Ele mostra-se apenas um “apoio” ao sacerdote sendo dever que deveria cumprir.

Revisitando as fontes, foi possível descobrir que, para este mesmo momento não existe um consenso sobre quem de fato integrava esse grupo. Enquanto no texto de Antônio Tomás são citados apenas três: o subdelegado de termo, tenente coronel Joaquim Martins dos Santos Filho e moradores de regiões adjacentes como José Cassiano de Mendes (Meirinho) e Miguel Monteiro dos Santos. No cordel de José de Fátima surgem outros como:

Preste muita atenção/irei citar os cavalheiros/senhor Bento Moura Ferreira/Raimundo Nonato Ribeiro/Francisco Rufino de Sousa/e o Senhor Luiz Monteiro/Joaquim Fernandes de Sousa/Foi um grande cidadão/Primeiro delegado de Itarema/e de toda esta região/Acompanhou Pe. Antônio Tomás/para cumprir sua missão. (SILVA, p.11)

Sobre a dissonância nas nomenclaturas, até onde nos foi permitido pelas fontes disponíveis, muito embora José de Fátima apresente esses nomes em seu cordel, quando escreve o livro sobre a história de Almofala publicado em 2019 os nomes mencionados não aparecem. Os nomes dicotômicos em ambas as fontes nos fazem ponderar sobre quem de fato esteve na companhia do padre neste momento, sendo mais viável recorrer aquele que se diz “testemunha ocular do ocorrido” quando buscamos pelos nomes dos que o possivelmente o acompanhavam e na datação em questão, aqui no Ceará não se encontra, por exemplo, o referido subdelegado de termo, pelo menos não até onde nossa pesquisa pôde alcançar;

O que nos faz voltar a falar de Carlo Ginzburg e as dificuldades de se estudar as classes baixas, tendo em vista aprofundar o contexto a qual se encontravam, é que buscaremos compreender as reverberações e os significados que o conflito representou para os envolvidos.

3.3 O conflito

- Tia Chica, e a Igreja?
(...) Mas briga foi feia quando o Vigaro do Acaraú o seu Padre Antonio Tomás inventou de levar a santa pra lá. Aí foi briga feia mesmo. Os Índios se juntaro e o

cacete cumeu. Saiu muito Tremembé ferido, professor, mas o povo do Acaraú também saiu ferido e houve, até morte. O vigário se acalmou um pouco e, só, depois, num sermão foi que convenceu os índio daqui qui levava a santa, porque as areia dos morro estava cobrindo já o altar. Aí os índio se convenceram e deixaram levar. Foi uns três dias de briga. Tinha índia qui chorava o dia todo com saudade da santinha. (NOVO, 1976, p. 25-26)

O trecho em questão parte do relato de pesquisa de José Silva Novo (1976) e suas visitas a Aldeia Tremembé de Almofala entre os anos de 1964 e 1965. No excerto, o pesquisador entrevista “Tia Chica” a índia mais velha da aldeia, contando com 99 anos na época, entendida por ele e seus companheiros como “Índia pura, sem mistura de sangue civilizado, cabelo esbranquiçados e secos, talvez pela mistura de mar e sol” (Idem);. Na perspectiva da indígena, o conflito tem outra dimensão, além do dado que vimos com o padre. O local e os envolvidos permanecem condizentes com a narrativa do sacerdote. Mostrando-se divergente a narrativa desta apenas na temporalidade, número de feridos e em parte do desfecho.

Assim, ainda acompanhando as ideias de Ginzburg (2006) sobre as dificuldades no estudo das classes baixas e marginalizadas, o pouco que nos aparece, os restos, tornam-se rastros. Pistas, indicativos de possibilidades dos quais o passado, assim como um novelo, tende a ser desvendado. E em consonância com as ideias de Albuquerque Jr. (2013) *Desenrolado*, organizado, tecido. Assim como a costureira, o historiador é um tecelão e sua linha é o tempo. Ou, mais precisamente:

É o historiador que faz o movimento que se inicia no texto do documento e o liga a várias outras informações de que dispõe, a outros documentos, a outros relatos, memórias, a outras anotações para que o documento faça sentido. Eu usei esta estratégia de fazê-los personagens do texto porque costuma-se dizer que um personagem histórico é aquele que efetivamente teve existência no passado, esse seria um limite do nosso discurso, só poderíamos falar de personagens reais, de rostos que possamos ter a certeza de que tiveram presença real nos tempos que se foram (ALBUQUERQUE JR, 2013, p.26)

Ao fazer essas considerações o autor se refere à análise que faz das cartas trocadas entre dois poetas portugueses: António Nobre e Alberto de Oliveira, na condição de documentos históricos. No texto em questão, ele dá vida às fontes produzidas pelos dois para tratar dos usos, condicionamento e necessidade desses para a construção historiográfica. Mas, para além disso, também trata das relações do historiador, do tempo e da narrativa para com esses mesmos documentos.

É nessa relação de construção – seja de tecido ou de texto, que se institui um ofício artesanal com início, meio e fim. A narrativa – ou o tecido – segue a mesma ordem: Se aqui já temos o *antes* – o momento em que o trabalho se viu como necessário, o momento em que a

duna chega a região -, agora nos concentramos no *durante* - se já foi deixado claro quem participava desse momento, ou se já foram esmiuçados e separados os materiais dos quais utilizaremos -, é preciso falar do momento em si - o momento da construção do pano (conflito), da tessitura(o passo a passo do embate), dos usos dos materiais(os comportamentos dos sujeitos) -, para mais adiante entendermos o depois.

O movimento de retirada das imagens da Igreja de Almofala pode ser entendido como uma cisão maior do que os expostos pelas narrativas tanto do padre como da indígena. É possível perceber, ao redor do conflito, outro embate que transcende a salvaguarda das imagens; é possível perceber um embate de narrativas, de memórias.

Em quase todas as fontes disponíveis para análise, as que tratam do conflito, trazem o texto do padre Antônio Tomás (NOVO, 1976; SILVA, 2019; DUARTE, 1972; RAMOS, 1958; ARAÚJO, 1981). Até então, o mais descritivo e detalhado sobre o momento. Porém, quando apenas uma voz grita é difícil ouvir e compreender os murmúrios que se põe nas laterais. Os comentários, os incômodos, e as vontades (retraídas) de falar. É com esses “burburinhos” que buscamos entender pontos ainda vagos até então.

Neste tópico buscaremos aprofundar nossa compreensão sob os significados que esse conflito expõe: as disputas memorialísticas entre os textos que rogam, ora em prol do seio eclesiástico e ora voltam-se em defesa dos Tremembé no predomínio das imagens; refletir sobre origem, presença e importância das imagens para os dois grupos e por fim, acompanhar como o conflito oriundo da retirada dos santos vai representar – para além de algo pontual- o fim de Almofala, a despedida dos santos e dos índios.

Quando recordamos das falas do padre Antônio Tomás sobre o momento do conflito, é possível perceber que constantemente ele faz uso de alegorias cristãs para exemplificar e reforçar seu ponto de vista sobre o fato. Sobre o uso da metáfora da mãe para se referir à capela, associando-a a “Maria Santíssima”, dentro do sermão e no momento da retirada em si, é possível compreender que desde o período colonial a Imagem de Maria foi algo fortemente utilizado para aproximar as populações nativas do mundo católico. Sobre isso, Vainfas e Souza (2002) esclarecem:

A Época Moderna foi um momento de forte crescimento da devoção à Virgem Maria. No âmbito das Reformas — as protestantes e a Contra-Reforma católica —, esse crescimento fez parte de um movimento maior de reação da Igreja católica. Com o movimento reformista se espalhando pela Europa, contestando as figuras santificadas pela Igreja católica, exceto o Cristo, o culto à Virgem foi ganhando novo reforço e novo papel na estratégia da Igreja. Seu culto foi se transformando em símbolo da identidade religiosa e de fidelidade à Igreja católica na luta contra o protestantismo. Na América, a devoção à Virgem Maria foi uma das mais incentivadas e mais populares. Sua presença estava nos sermões, nas preces, como titular de igrejas e

capelas, nas festas a ela consagradas, recebendo variadas invocações que ressaltavam sua proteção especial nos momentos necessários. (VAINFAS; SOUZA, 2002, p.24)

Ou seja, ainda durante no período colonial, no momento em que Almofala estava se formando, a Igreja Católica na missão de conter os avanços do protestantismo, impulsionou a devoção a Virgem Maria Santíssima. Deste modo, é compreensível que a figura da “mãe moribunda e protetora” seja um argumento largamente explorado pelo sacerdote. Outro ponto forte em sua fala, são os usos do perdão como elemento argumentativo. Se é a mãe que pede, é uma boa mãe, ela também perdoa aqueles que lhe fizeram mal. Dando a si - enquanto emissário que cumpre as ordens da mãe - á distinção de ser o que perdoa e não o que merece ser perdoado.

Para além das questões das fontes e estudos das classes baixas colocadas de início, outra dificuldade para esse momento é que, enquanto o padre tem a sua memória transformada em história pelo registro da escrita, disso os Tremembé só legaram a oralidade. Esta última, pela transposição do tempo, geração, influências e espaço, tende a transformar-se. Deixando de ser uma narrativa linear, desgalhando-se e se ramificando em diversos pontos, personagens, tempos e interesses; sempre exposta aos jogos da memória e da identidade. contraditoriamente ao texto do clérigo, esse caso requer um estudo aprofundado sobre temporalidade e sujeitos envolvidos. Deste modo, na análise dos registros referentes aos Tremembé está focada nos modos como constroem a sua memória sobre o evento, para assim, apurarmos o ouvido - em meio a tantos gritos -, Na escuta das poucas falas.

Naquela madrugada de 10 de outubro de 1898, a areia já havia obstruído a sacristia e avançava para parte da nave central da capela, entrando por um dos buracos feitos no teto por conta do peso dos sedimentos sobre a construção. O “morro da criminosa”, descrito por Sabino Baptista(1899) tem os seguintes aspectos:

Vem de longa data já, e o morro que a sepultou [Capela] impelido pelas fortes correntezas marítimas do Norte ameaça outros arraiais vizinhos. Numa extensão superior a 6 km, com uma largura extraordinária avança dia após dia a proporções que as areais movediças se vão acumulando, e o seu domínio se vai estendendo sobre todas as coisas” (p.173)

Sobre a duna, Novo (1976) também traz considerações citando as pesquisas realizadas pela equipe da Universidade Federal do Ceará (UFC) que esteve em Almofala durante dois Anos pesquisando sobre os costumes e tradições Tremembé, liderados pelo Professor Luiz de Gonzaga Mendes Chaves que, em seu texto aponta que a região apresenta três zonas: 1) Zona da praia; 2) Zona das dunas; e 3) Zonas de areia e argila; sobre a segunda, ele enfatiza a transição destas pela região e o caso do soterramento que para além da igreja e

povoado, mudou também o curso do rio Aracati-mirim que “antes desemborcava na pequena Almofala, deslocando sua desembocadura para os Torrões” (p.75)

Imagem 10: Morro da criminosa tomando a capela



Fonte: BAPTISTA, Sabino. 1899, p.173

Em vista disso, o padre é informado por membros da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição de Almofala sobre o ocorrido, saindo de Acaraú em destino a região para rezar a última missa e levar a cabo a missão de retirar as relíquias sagradas, sendo essa uma missão conferida pelo segundo bispo do Ceará, Dom Joaquim José Vieira.

Nos documentos analisados, não foi possível encontrar a ordem a qual o padre se diz obediente. No entanto, entre as folhas amareladas dos livros de tombo da paróquia de Acaraú é possível perceber algumas ausências e desfalques; a transcrição da ordem em específico fica ausente, dada a presença de outras visitas e informes assinadas pelo reverendo.

Algo notório nesse momento é que enquanto o padre, em sua narrativa, enfatiza a necessidade de resgatar das areias as imagens sacras e levá-las para um lugar seguro e assim cumprir sua missão, postando-se como emissário da obediência e subserviência. No relato de Tia Chica, o sacerdote surge como homem incompreensível e pouco afeito as demandas e apegos dos que lá estavam. Não apenas Tia Chica, como também outros Tremembé, e Cacique João Venâncio que ao recobrar esse momento, o aponta como um espaço de disputa, não apenas de memória, mas também de território, de pertencimento:

Teve uma confusão muito grande que foi a questão das image, o pessoal vieram pra tomar as image. Houve uma confusão muito grande, apanhou gente, saiu gente com a cabeça quebrada. Naquele tempo, não existia nada de faca, nem de revólver, era cacete. (CABRAL; FILHO, 2014, p.17)

As imagens pertenciam a Almofala, aos indígenas. É isso que podemos interpretar quando ele fala que “o pessoal vieram para tomar”. Importante perceber como, com o passar do tempo, as particularidades desse conflito vão se diluindo dentro da oralidade. Para os indígenas, a briga pelas imagens é resumida em “uma grande confusão” enquanto que a escrita do padre nos mantém informados dos participantes, datas, local, argumentos e intuitos. Porém, sendo a história uma ciência investigativa, que busca trazer o passado para o banco de réus e assim, julga-lo, mas sem poder dar um veredicto final (DUMOULIN, 2017), é possível avistar que entre as alegações do sacerdote e as falas dos nativos, a memória sobre esse momento esteja em disputa: de um lado, a lembrança escrita e institucional do padre; do outro, a oralidade geracional dos Tremembé; e, entre as duas, as Imagens, mudas testemunhas dos acontecimentos.

Embora a memória do padre tenha se feito a partir de um espaço institucionalizado, falando como representante da igreja de Deus na terra, e tendo na escrita a forma encontrada para validar suas recordações e seus argumentos para com a retirada dos santos. Ele nos mostra apenas o seu lado, a sua missão: retirar as imagens e objetos sacros de Almofala e levá-las para o Tanque do Meio. Já aos indígenas restou a oralidade como forma de transmissão e manutenção dessa memória. A luta, força e coragem Tremembé que são ressaltadas nessas narrativas, mesmo que lhes falte precisão com datas, envolvidos e (possíveis) armas, essas são características sempre encontradas e de forma enaltecida pelas fontes analisadas. Como forma de explicar isso, podemos atribuir as lutas pela demarcação territorial, de iniciativa Tremembé engajada a partir de 1980.³⁶

Mas, voltando para o conflito em si, se para o padre a retirada das imagens significou apenas o cumprimento de ordens, o que pode ter levado aos Tremembé resistirem tanto a saída desses santos se o local em que estavam iria, visivelmente, desaparecer? E do qual todos que ali estavam, homens e santos, teriam de se retirar?

Sobre esse ponto, a escassez de informação sobre o pensamento dos nativos nesse momento nós leva novamente a conjecturas. Dado um espaço fundamentado pela miscigenação cultural e sincretismos entre europeus e indígenas, é possível acreditar que a população residente nesse momento acreditava na Iminência de algum milagre ou indício da providência divina. Corroborando em parte com isso, não com a ideia de milagre, mas de que a duna poderia

³⁶ A partir de 1980 iniciou-se na região uma luta pela demarcação das terras indígenas, visto estas estarem sendo tomadas por posseiros que alegavam não haver mais índios puros no lugar. Frente a essa realidade, os Tremembé tiveram de reafirmar sua identidade para assim reclamar seu território. O que desemborça na profusão de discursos e memórias que visão enfatizar a força, pertencimento e injustiças sofridas para com o grupo.

ser contida, Araujo (1981) nos traz a perspectiva científica de Lauro Ruiz de Andrade, ligado aos meios jornalísticos da época. Ele lamenta: “A imprevidência secular dos homens contribuiu para o abandono de uma relíquia histórica. Ninguém teve a iniciativa de deter a duna, o que seria fácil, plantando-se nelas “Orós” ou Pinhão bravo, capim de burro, etc.” (Apud ARAÚJO, 1981, p.61)

O autor ainda complementa que, para além destes, também se poderia ter plantado Ciúme (Asclepiadécea) que além de uma planta de fácil fixação, seu subproduto (pelos brancos que nascem de suas flores) “São usados pelos brancos para o recheio de colchas” (p.62). A considerar o peso e extensão da opinião do jornalista, é possível pensar que tenha existido na época um embate de visões sobre caso do soterramento, pautado na oposição providencia *versus* imprevidência, a contar com a descrição acima, não é possível descartar a possibilidade que essa discussão tenha ocorrido.

Pensar que o imaginário coletivo estava povoado por questões místicas e conjecturar a espera de um milagre por parte dos nativos não é algo tão distante, e para isso temos de recorrer a construção da mentalidade mística que imperava nesse espaço, no qual reflete nas fontes em que largamente encontramos menções e disputas entre bem e mal, deus e demônios, anjos e castigos.

Retornando a Vainfas e Souza (2002), a atuação católica na colônia se deu inicialmente na tentativa de extirpar o que para eles eram considerados os maus costumes como a nudez, o politeísmo e a poligamia, tendo em vista que entendiam os indígenas como criaturas inocentes e maleáveis. No entanto, com a resistência ao projeto colonizador, passou-se a ser entendido que poderiam estar agindo sob forças demoníacas, sendo necessário aprofundar e reforçar as ações catequizadoras. Assim, padres abandonaram o latim e passaram a aprender o tupi, bem como passaram a associar os santos católicos às divindades ameríndias, e aos animais e elementos considerados ruins, aos pecados e as ações de satã. Como ver-se:

Foi com base na mesma “língua geral” que se compuseram os autos, o teatro litúrgico em que se encenavam os dramas bíblicos, misturando-os aos fatos da cultura nativa, louvando-se o Cristo, os santos, a Virgem Maria, procurando assimilá-los, sempre que possível, aos heróis da mitologia tupinambá. Os costumes indígenas eram, por consequência e com método, demonizados, na dramaturgia inaciana. Vê-se-o bem no Auto de São Lourenço, atribuído a Anchieta, encenado na baía de Guanabara, na igreja que hoje fica em Niterói, no qual os chefes Tamoio, aliados dos franceses (hereges, portanto, aos olhos de Roma), figuram como demônios: Guaixará, rei dos demônios, e Aimbirê, diabo auxiliar (depois convertido ao catolicismo, na peça, pois o guerreiro real de fato se bandearia para o lado português na luta contra os franceses). Mas no primeiro ato do drama, ambos protagonizam demônios e se jactam dos costumes índios, as bebedeiras de cauim, o corpo nu e pintado, o canibalismo, a libidinagem, enfim, tudo aquilo que os jesuítas queriam extirpar e por isso associavam ao Mal, ao “Pai da Mentira (VAIFAS; SOUZA, 2002, p. 09)

No entanto, os autores reforçam que essa catequização por substituição será perigosa para o seio católico. Pois, ao invés do catolicismo ser assimilado pelos nativos e Cristo Jesus como o centro de suas vidas, o inverso se via acontecendo: as práticas indígenas ficavam cada vez mais fortes dentro do hibridismo católico com relatos de “Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com ‘os santos óleos’; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes frutas” (p.11). Todas essas questões preocupavam os sacerdotes e davam as bases para o que hoje entendemos por catolicismo popular, carregado de misticismos, e superstições.

Para além do texto de Vainfas e Souza (2002), Costa filho (2004), apenas reforçam o que advém dessa herança colonial: com a saída dos jesuítas e, no século XIX, cresce na Igreja católica O empreendimento da romanização para “salvar” a Igreja brasileira, afastando-se combatendo a religiosidade católica popular, mestiça, sincrética que se formara.

Tendo em vista isso, é que não se pode descartar que a ideia de um milagre para conter o morro não ocorresse na mentalidade indígena de Almofala, visto que a área fora de construída justamente como nos marcos do aldeamento e catequização

De todo modo, até onde as fontes nos permitiram ver, não foi possível encontrar algum anúncio ou segundo local programado para manter os santos, caso o padre os deixasse em Almofala a cargo de seus habitantes. O mais próximo disso que encontramos, foi o caso do comerciante que havia contratado os jagunços e que – na fala do padre - queria as imagens para si e colocá-las em região próxima, visando apenas o lucro advindo de visitas e peregrinações. (TOMÁS apud RAMOS, 1958).

Enquanto a areia adentra a igreja avançando de forma progressiva em cima dos Tremembé, a preocupação nesse momento entre os dois grupos é sobre o futuro das Imagens dos santos, como herança portuguesa que rege a economia da região e a fé dos que nela vivem. A chegada do padre Antônio Tomás e sua comitiva, logo após a duna irromper na capela, expressa (e apressa) os temores dos moradores em perder seus objetos sacros que (de)marcam o espaço sagrado e território indígena desde o período colonial.

A formação da região com bases no cristianismo miscigenado, devido a atuação de sacerdotes e empreendimento dos aldeamentos, justifica o apego destes pelas imagens em questão visto que data de quase trezentos anos a relação destes com suas imagens. Assim, sua fé, suas crenças, costumes, e próprio o marco territorial e identitário, se viam materializados nas aquelas representações sacras que estavam em vias de serem levadas, embasando o conflito que eclode nesse espaço. Não é apenas o salvamento de imagens em uma capela prestes a ser sepultada pelo areal. São os objetos que marcam, externamente, a terra e a identidade

daquele povo, e que estão em vias de lhes serem tirados. São os momentos que antecedem a promulgação da retirada, os momentos tensos antes de um crime, um rapto. Para os Tremembé, esse o clima da madrugada do dia 10 de outubro.

A missa começa, a igreja com cerca de 3 mil fiéis (TOMÁS Apud RAMOS, 1958) acompanha a homilia do padre na cerimônia de encerramento de ordens da capela. A homilia é pensada para a tarefa que deve ser cumprida pelo sacerdote, centrada na figura feminina de Maria santíssima e todos seus codinomes (Nossa Senhora do Rosário e Conceição, as únicas santas femininas da capela) para fazer um pedido aos Tremembé em seu nome: permitir que suas imagens sejam levadas dali para a capela de Nossa Senhora dos Navegantes, em Itarema.

Nesse momento, um burburinho toma conta da igreja. A ideia de levar os santos embora de Almofala (antes já suspeita) agora se fazia real. A missa rezada pela manhã e figuras de linguagem nela empregados, visando a conscientização do povo Tremembé, não diminuiu o impacto da notícia de que os santos seriam retirados e levados dali ainda naquela manhã. O sacerdote e seu séquito tentavam acalmar a multidão nesse momento de comoção, em suas palavras, sendo descrito do seguinte modo:

Continuei a missa, e alguns momentos depois comecei a ouvir primeiro um murmúrio confuso que se elevava do meio do povo, depois como que gemidos, ais, soluços e finalmente um concerto de altas vozes plangentes dominando todos os outros rumores. Concluída a missa, encaminhei-me ao local donde partia o estranho alarido, curioso de saber-lhe a causa. Nunca me há de esquecer o espetáculo a que de alma confrangida e olhos rasos d'água então presenciei. Ajoelhada á porta do batistério, em frente as imagens escassamente iluminadas pelos vacilantes clarões de fumarentas lâmpadas de querosene, algumas mulheres desfeitas em prantos, cantavam ou antes gemiam um bendito a S. S. Virgem, composto de quadras singelas em que se despediam dela com os mais ternos adeuses e a que respondiam em coro a multidão, batendo rijamente nos peitos (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.182)

Passado o susto inicial pelo clamor dos que lá estavam o padre, ao posicionar os santos no andor, é informado que capangas haviam sido contratados para impedir a remoção dos objetos. Pedro Duro e José Caboré se postam diante da porta da Igreja, para impelir a saída de quaisquer dos objetos sacros. O padre, largando seu ofício, se dispõe a dialogar com eles, onde a posição de ambos, pode ser resumida pela fala de Caboré, narrada pelo eclesiástico:

Chamando aos lábios um sorriso (coisa alias bem difícil naquele momento) e adiantando-me para os dois, perguntei-lhes, no tom de maior familiaridade, os motivos porque se opunham a retirada das imagens. Então, medindo com seu torvo olhar a exiguidade de minha pessoa, falou o Caboré enquanto o outro ia aprovando, com leves inclinações de cabeça: -saiba vossa senhoria, seu vigário, que as imagens não saem daqui porque não queremos; não consentimos que as levem pra nenhuma parte e muito menos para o tanque do meio. (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.183)

Infelizmente, não foi possível encontrar alguma animosidade ou vestígio se a questão era sobre levar para o Tanque do Meio em si ou para alguma outra povoação. Visto que a que se tornava mais próxima era a primeira opção, não sendo apontado ou justificado pelo narrador em nenhum momento a cidade de Acaraú, então sede da freguesia naquele momento, como lugar em que poderiam resguardar as imagens.

Na tentativa de acalmar os ânimos, o sacerdote passa a conversar com os dois que lá estavam. Deve-se enfatizar que neste momento, as fontes indicam a existência de outros, escondidos atrás do morro que consumia a capela, porém, os únicos nomeados foram os descritos acima. Desiludido de conseguir convencê-los por argumentação, o narrador - sacerdote - busca ajuda do subdelegado, enquanto os dois homens armados retornam de encontro aos seus.

É nesse momento que um fato apressa a questão: Caracterizada como “uma mulher do povo”, Joana Camelo foge com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, que se encontrava próxima às portas laterais do templo, dando início as agressões físicas entres os dois grupos que se viam presentes.

Em meio as análises realizadas, houve uma questão: muito embora a santa padroeira da capela fosse Nossa Senhora da Conceição, a imagem roupada numa tentativa de forçar sua permanência - mesmo que à base de furto e fuga - foi a de Nossa Senhora do Rosário. É claro que antes da chegada do padre, todos os santos se achavam resguardados e vigiados no batistério, justamente pelo temor de que algo similar ocorresse antes de sua chegada (p.181), mas agora que estavam reunidos no andor, por que seria Nossa Senhora do Rosário, em detrimento da padroeira? Sobre isso, Vainfas e Sousa (2002) nos oferecem a seguinte explicação:

No âmbito da devoção à Virgem Maria talvez valha comentar o caso de Nossa Senhora do Rosário. A data da introdução do rosário na cristandade ocidental não é conhecida, mas sua devoção ganhou força no contexto da Contra-Reforma. Por volta de 1470, o dominicano Alano de Rupe publicou uma obra que despertou a crença nos poderes do rosário como meio de obter graças e a proteção da Virgem Maria. (...) Segundo o papa, a vitória teria se dado graças à intercessão da Virgem, em resposta aos rosários a ela oferecidos, e Gregório XIII, seu sucessor, mudou o nome da festa para Nossa Senhora do Rosário, reforçando o rosário como arma da vitória. (...). A Virgem e o rosário — método de oração e meditação ensinado por ela e para seu louvor — foram, portanto, armas posteriormente usada pela Contra-Reforma, buscando restabelecer um elemento de contemplação interior nas orações dos fiéis, que, cada vez mais, pareciam acreditar na exterioridade da fé e, sobretudo, na compra de indulgências para alcançar a salvação. No Brasil, a devoção ao rosário foi introduzida pelos missionários e a devoção a Nossa Senhora do Rosário acabou tendo grande penetração entre os escravos. (p.25)

Se durante o período moderno a devoção à virgem Maria foi potencializada, ainda nas bases da colônia a imagem da virgem do rosário tornou-se popular entre os grupos menos afortunados, para estes, em especial os escravizados. Nas fontes estudadas, existe a indicação de um engenho de rapadura movido a mão de obra africana na região de Patos, próximo a Almofala. Essas fontes citam apenas a existência desse engenho, não cedendo informações maiores se estes congregavam em algum espaço ou se estavam organizados de confrarias ou quaisquer meios de sociabilidade. No entanto, devido a descrição fenotípica que é feita sobre jagunços e a constante denominação de “Cablocos” que recebem no texto sacerdotal, é possível pensar em elementos de miscigenação nesse espaço, dada a proximidade territorial entre Almofala e Patos, o que justificaria a preferência entre Nossa Senhora do Rosário (uma das classes baixas) à Nossa Senhora da Conceição (uma Santa europeia).

Outro ponto que corrobora com essa ideia é a presença de santos de negros, para além de Nossa Senhora do Rosário, como São Benedito. Aliás, os santos que ocupavam a vida religiosa da capela e que estavam em disputa neste momento eram cinco:

[...] Ali estavam cinco imagens de fabricação portuguesas esculpida em madeira: Nossa Senhora da Conceição, com 88 cents., São José, com 78 cents., Nossa Senhora d Rosário, com 77 cents., São Miguel e São Benedito. Estas duas últimas, em 1953, foram levadas para o museu diocesano de Sobral, pelo Pe. José Palhano de Sabóia, então secretário do Bispado” (ARAÚJO, 1981, p. 60-61)

Além destas, também foram levados um púlpito, dois sinos, um cálice e uma ambula, porém estes ficaram na cidade de Acaraú. Já os santos que ocupavam o centro das disputas entre os dois grupos no conflito em questão, seguiriam para o destino traçado previamente. De acordo com o cordel escrito pelo memorialista José de Fátima Silva sobre a história de Almofala, ele afirma que as imagens foram esculpidas por Bernadino Emanuel de Pádua Loreto e trazidas para a região no século XVIII, enviadas de Portugal e desemborcada no Rio de Porto dos Barcos –Mais próximo a Almofala do que o porto de oficinas de Acaraú, no ano de 1708 e sendo levadas de lá até a capela a carro de bois em procissão organizada pelos irmãos marianos.³⁷

Com base em tudo que foi observado até agora, o apego dos indígenas para com as imagens extrapola a questão religiosa de fé. As imagens estão presentes no espaço, assim como a igreja, pouco depois que a região lhes foi dada pela coroa portuguesa. Os santos e a igreja, (de)marcam, para além da legitimidade do território Tremembé, elementos de sua própria identidade e expressão de crença, reforçada com as atuações jesuíticas. Assim, pode-se se

³⁷ Informação extraída do Cordel de José de Fátima Silva, página 07;

traduzir o apego aos santos, como sendo uma expressão externa de sua própria constituição Tremembé pós contato europeu, dera-se uma apropriação cultural como resultado da aculturação colonial. Não eram mais santos dos católicos, eram os santos dos Tremembé de Almofala.

Quando Joana correu com a santa, o padre pediu que vigiassem as demais enquanto seguia no encalço da fugitiva, enquanto haviam vivido protestos femininos solicitando desgraças ao padre. É Interessante perceber, nesse ponto, as distinções entre o feminino: nas falas do padre, a mulher-mãe-santa aconselha, recomenda, protege, cuida e perdoa - ou incentiva ao perdão; por outro lado, quando “a mulher do povo” toma iniciativa como sua única forma de proteção, é enfatizado a natureza castigadora e pecaminosa desse ato. A mãe e a mulher do povo, duas interpretações possíveis para o feminino dentro desse embate. A mãe recata, a mulher do povo audaciosa. A mãe que defende, a mulher publica que fere. São interpretações que figuram nas narrativas e imaginários em momentos bem anteriores ao mundo cristão. No mundo Clássico, havia a *Melissa* ideal para a vida privada do casamento, cuidado e obediência do lar; e *Aracne*, a mulher atrevida que foi castigada por insultar a deusa Atenas ao tecer melhor do que ela – numa época em que a tecelagem era proibida as mulheres³⁸. Numa releitura mais próxima e condizente com o mundo cristão, os argumentos baseados entre Maria Santíssima e Maria Madalena.

Após a fuga, é narrado o seguinte:

Apenas alcancei a fugitiva, travei-lhe o braço e intimei-a entregar-me a imagem. Ela resistiu desesperadamente a minha intimação, enquanto Caboré e Duro brandiam ameaçadoramente os cacetes e numa espécie de fúria, Maria Caboré, empunhando um tamanco, jurava quebrar a cara de quem se aproximasse. Consegui, entretanto, auxiliado por Miguel Monteiro, enquanto Cassiano, com uma das mãos atirava por terra a fúria do tamanco e com a outra munida de um cacete, aparava a pancada descarregada por Caboré sobre Monteiro (TOMÁS Apud, RAMOS, 1958, p.185)

Daí em diante, não temos maiores detalhes sobre o que ocorreu. O padre comenta sobre como ambos os grupos se atracaram e que- diferentemente da narrativa Tremembé – o embate tenha-se demorado alguns minutos, terminando pela fuga dos sediciosos, sendo-lhes capturadas apenas dois: João Reinaldo - que não havia aparecido na narrativa até aqui - e Pedro Duro. O sacerdote comenta ironicamente que o “Caboré havia voado” (Idem).

Dados os perdões, o povo segue em procissão com as imagens para o Tanque do Meio. O padre fala que descobriu que o plano de retirada das imagens era de um comerciante

³⁸ Sobre isso, ver LESSA, Fábio de Souza. “tecendo” o feminino na Antena Clássica: a mulher aranha in LEITE, Leni Ribeiro ET AL., *Figurações do Masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011.

da região do Panã, próximo a Almofala, que teria “armado os caboclos” e que queria as imagens em seu comercio para atrair freguesia. Acreditamos que o mais importante aqui, não é necessariamente a “descoberta” do sacerdote, mas o argumento que utiliza para caracterizar o dado sujeito: “Convém notar, em abono dos meus fregueses e conterrâneos, que felizmente não era acarauense esse tipo de (trecho incompreensível) que para ali viera estabelecer-se exclusivamente à procura de ganho.” (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p.186)

Aparentemente, a questão do pertencimento e territorialidade não é uma preocupação exclusivamente Tremembé. O sacerdote busca enaltecer seu povo e seus fiéis fregueses, colocando-os confiáveis, e legando aos de fora, a estranheza, a maldade, a alma corrompida pelo lucro e lógicas mercantis. Valendo-se desse argumento entre interesses de locais *versus* forasteiros, ele deixa as páginas referentes a missão de retirar as imagens da capela. Porém, ao falar sobre as atividades que lhe esperavam em Acaraú, ele permite uma última reflexão sobre o caso de Almofala:

E depois de despojado ainda de tudo o que dele se pôde arrancar lá se ficou, o templo esquecido e abandonado de todos e para sempre. Já então era ele o único vestígio da extinta povoação de cujo local havia desaparecido até o miserável casebre. Volvidos mais alguns anos, quando desfeitas as suas ruínas, ora sepultadas pelos morros que as circundam, custar-se-á crer que ali demorou uma florescente povoação e existiu uma formosa igreja servindo de sede para a paróquia constituída por seus numerosos habitantes. E ninguém mais saberá dizer ao certo o lugar onde foi Almofala. (TOMÁS apud RAMOS, 1958, p. 187)

O vento soprando de cima do morro, soterrando o que ainda restava da capela. Essa é a última visão de Almofala. Na despedida do padre, o lugar e sua povoação, passariam a alimentar a memória e as histórias contadas a partir dessa data. A morte do lugar, outrora tão próspero, significa o fim em sua perspectiva. A derrota Na luta do bem contra o mal. como Cemitério de Almas vivas, o lugar já se encontrava pouco habitado: até mesmo os que esperavam um milagre, já não residiam mais ali. Suas casas desfeitas e levadas aos pedaços, já se faziam em outros locais. O templo seria o único a ser consumido por inteiro pela duna. Suas paredes em alvenaria só poderiam ser carregadas pelos sedimentos que lhes conseguiam botar abaixo. Luto. Comoção, saudade. Esses são os sentimentos dos que acompanharam o desaparecimento das paredes, teto e a cruz que pendia ao centro da capela, deixando a mostra o topo da sineira de sua única torre. Daquilo restaria apenas as lembranças para história. Ou, pelo menos, era no que se acreditava.

4 ENTRE A MEMÓRIA E A HISTÓRIA.

4.1 Após o soterramento – O silêncio.

Carta de Acaraú, de 30 do mês passado, ratificando a noticia que deu “A República” com relação ao quase soterramento por um morro movediço, da Igreja de Almofala, pitoresca e aprazível povoação que distancia-se daquela cidade uns 20 km, diz já se achar totalmente soterrada o referido templo.

Da bela e majestosa Igreja que gabosamente se mostrava aos olhos dos viajantes, restam apenas insubmersas duas extremidades, que qual embarcação sepultada nas profundezas das águas, deixando ver tão somente as extremidades dos seus mastros ficam ali assim assinalados aos passantes, o lugar onde as fez desaparecer um capricho da natureza.

As poucas casas que restam de Almofala serão dentro de pouco soterradas, pois a areia move-se acumulando sobre a povoação de modo assustador.

Aos habitantes tomados de terror procuram refugiar-se nas povoações distantes, escapando assim de naufragarem da noite para o dia naquele oceano de areia.³⁹

Solidão...

Esse foi o cenário do que sobrou do antigo povoado. A areia, o vento e o mar ao fundo dão as características desse momento. Após o soterramento, a imagem de desolação, vazio e deserto vão preencher esse espaço.

³⁹ A Republica: Organ do Partido Republicano (PR) 05/01/1899 P.01

Neste ponto trataremos do silêncio. Entender que, apesar de mudo, ele fala. Denuncia. O silêncio é uma escolha. Ele é político. Uma posição. Quem escolhe silenciar- ou quem deve ser silenciado, o faz a partir de uma seleção previa entre o que (não) pode ser dito e o que (não) deve ser dito. O direito ao silêncio também é uma conquista, uma relação dialética entre a proibição de falar e a necessidade de não calar. Esse tópico, como um todo, é sobre as construções do silêncio.

Se até então nossas fontes falavam, aqui é possível perceber as ausências. Almofala foi durante muito tempo, foco das ações econômicas que deslancharam nessa parte do litoral oeste com a charqueadas da cidade de Acaraú e demais expressões agropastoris de menor escala na região. Devido a Igreja e as questões relativas ao aldeamento Tremembé e freguesia, também foi este um espaço de movimentação religiosa, principalmente devido as ações missionárias e projetos salvíficos cristãos, sejam eles promovidos pela igreja brasileira ou lusitana. Socialmente, a presença Tremembé, bem como as ações dos “brancos” tornaram esse espaço um dos exemplos quando se fala de povo miscigenado.

Então, quando a areia consome esse lugar que outrora, por séculos, se viu em constante movimento, o silêncio nos chega de modo taxativo. Tudo é soterrado, as pessoas fogem, as casas (ou o que não foi possível levar destas) fazem companhia aos restos da capela nas entranhas da “criminosa”. Poucas são as fontes que nos informam a mais do que isso; seguimos então, trabalhando com os indicativos que nos chegam.

Os memorialistas, os jornais, revistas e textos produzidos até então, cessaram. Ao analisar as fontes desse momento é abrupto o modo como as produções e referências calam após o soterramento. Em termos de materiais para este ponto, trataremos com os indicativos presentes nas despedidas, contos e produções inspirados por esse silêncio. Entre as despedidas finais realizadas nos últimos textos do século XIX e o alvoroço do reaparecimento da região na década de 1940, existe uma lacuna tão profunda que é como se o tempo, após a saída do Pe. Antônio Tomás, tivesse parado. Como se as figuras que lá foram deixadas pelo padre, antes já pouco nomeadas, agora se tornassem completamente invisíveis. É como se este local, outrora tão falado, não tivesse existido. Embora sepultado por um morro, ele tenha antes de tudo, morrido na história para anos depois, ser resgatado pela memória dos descendentes dos que lá estavam.

É claro que esse silêncio já estava previamente anunciado nas despedidas feitas, pelos textos analisados, para com a região. Felizmente, as despedidas realizadas pelos memorialistas ainda nos oferecem alguns indicativos sobre o local e sua população durante esses quase quarenta anos em que a duna ali se apossou. A respeito da sua população, é visto:

A vida para aquela desaventurada gente foi decorrendo, então, entre a angustia e a desesperança. O futuro se lhe apresentava escuro e funestro. Mas, apesar daquela deplorável situação, ao que nos consta, nenhuma família dali se retirou definitivamente. Aquelas que fugiram “para longínquas paragens, à cata de novos abrigos”, como disse padre Antônio Tomás, vez por outra ali voltavam, trazidos pela saudade, para rever o querido local onde acontecera a mais estranha tragédia geológica de que há memória nos anais da terra brasileira. O amor do povo almofalense ao seu torrão nativo foi mais forte do que a incerteza daquele ázigo porvir. (ARAÚJO, 1981,p.70)

O texto em questão é de Nicodemos Araujo, quando ao falar sobre a catástrofe em si, faz comentários sobre o texto de Padre Antônio Tomás. Deste modo, é possível perceber, através da fala do autor, que embora a população tenha sido obrigada a deixar o lugar, ela não se isolou dele. As visitas do Tremembé a sua terra, para além da saudade, vê-se motivada nesse momento por uma segunda questão: a memória.

É possível conceber, com base no que nos foi apresentado pela fonte, que o retorno Tremembé a sua “terra prometida” pode ser entendido como uma (re)afirmação de uma memória grupal. Essa memória grupal, transmitida pela oralidade, é também geracional: a terra em que o filho cresceu e foi expulso pelas forças da natureza, agora é conhecida por seu primogênito, reforçando assim os laços identitários do grupo, mantendo viva as relações de pertencimento com o local, alimentando as histórias e tradições desse povo. Tudo isso, justificados pela memória.

Nesse ponto é interessante perceber que, mesmo sendo presente o silêncio imposto pela história, esse mesmo silêncio passa a alimentar e fortalecer a memória. Existe uma ausência de produção específica sobre esse período, quase como se houve sido apagado, cortado e retirado da história. No entanto, podemos entender que ele foi crucial para o fortalecimento da identidade Tremembé onde, devido a ausência de marcos externos como igreja ou o povoado para lhes afirmarem indígenas, eles precisaram, a partir de suas lembranças, manter seus costumes, tradições e raízes. Se para nós, existe uma dificuldade em se falar diretamente sobre esse momento devido a ausência provocada pela história, para essa população, a ausência de história nada mais significou do que um fortalecimento da memória. Que agora, livre de espaços externos, precisou voltar-se para si, para assim prevalecer sobre as dinâmicas do tempo e do peso do passado.

Ou, pensando de modo dialético sobre o assunto, também é possível encarar esse mesmo lugar (ou não-lugar, já que agora não existe mais enquanto habitação, mas persiste em amontoado de areia) como um espaço de memória. Sobre isso, Pierre Nora (1993) nos fala:

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfalecida, mas onde o esfalecimento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação (NORA, 1993, p. 01)

Se Araújo (1981) nos informa que mesmo não mais habitando no local, seus antigos moradores ainda o visitavam e dele guardavam saudade, analisando o copilado geral de fontes sobre o assunto e observando a narrativa dos descendentes, como Tia Chica, é possível entender que ao ser soterrado o lugar calou-se para a história, estabelecendo assim uma relação de silêncio para com as narrativas. Porém, habitando o reino da memória passou a falar de modo taxativo sobre suas ausências. Ausências aqui que mostram-se sacras para aqueles que um dia lhes foram presenças físicas. Esse mesmo espaço, justamente agora por não existir, é que existe com mais força. Fazendo com que essa lembrança que vai tornando-se cada vez mais apagada pelo tempo, carne e se torne cada vez mais vivida pela memória. Se antes Almofala era lugar de história, agora ressurgiu como lugar de memória. Outro ponto importante sobre a fala do autor é ao tratar desses “lugares de memória” ele o faz preocupado com, o que ele entende como, “aceleração da história” ou seja, que devido a situações como os processos de industrialização e independências de países periféricos, tanto a memória como a história passariam por transformações, entendendo que antes desses processos as sociedades guardavam uma “memória pura” e posteriormente a isso as novas sociedades passam a entender a história como um museu da memória.

Se acompanharmos esse pensamento, é possível pensarmos semelhanças com nosso objeto de estudo visto que, se a aceleração histórica motivou a memória a se refugiar em espaços para assim se preservar, a memória dos que habitavam na região, não foi soterrada junto com o lugar. Muito pelo contrário, tornou-se sua guardiã. Principalmente, quando entendemos que “Os lugares de memória são antes de tudo, restos” (NORA, 1993, p. 13)

O interessante de se perceber isso é que, entre as fontes, encontramos casos como o de Novo (1976) que não trata diretamente sobre o soterramento, e que em suas linhas, o que chega mais próximo a isso são as lembranças de Tia Chica. No entanto, no segundo capítulo de sua obra, intitulado “Exaltação a Almofala” seguem versos que, por ausência de referências indicam ser de sua autoria, e na sexta estrofe ler-se: “Mas muito bem chantada, à beira da praia, olhando o mar azul esverdeado, com saudades dos ventos que se foram, com, cheirinho cheiroso de passado...” (NOVO, 1976, p.32) indicam sempre este com um lugar estagnado no tempo. Lugar à parte da pressa cotidiano, da vontade linear imposta pela narrativa histórica. Um lugar

estático no tempo. De forma quase mística, um lugar onde o tempo não passa. Onde o passado reina. Aliás, um reino, onde a memória habita.

Ainda sobre os silêncios, e interessante pensar como eles são seletivos. Existem espaços que podem calar e mesmo assim ainda falar. Aliás, seus silêncios por vezes são indicativos maiores de fala do que caso viesse a acontecer o contrário. Quando Almofala teve sua história calada pela duna, passou a falar pelo silêncio. O silêncio, como indicativo para o reino das memórias, do não-dito, diz muito. Se recordarmos que desde a metade final do século XIX acreditava-se não mais haver indígenas no território cearense após a publicação do relatório provincial de 1863⁴⁰, o desaparecimento de um lugar, historicamente nativo, seria um indicativo físico deste apagamento. Se já não existem mais os que ali habitavam, agora também já não existe o local de habitação. A república neste momento em específico ainda mantinha a mesma posição do império em relação a presença dos nativos, algo que irá mudar algumas décadas a frente, ainda no decorrer do século XX, mas que ainda nos anos iniciais do soterramento, dão indicativos de que o silenciamento da história (mesmo que em seu interior germinando o fortalecimento da memória) corrobora com o silenciamento de seus sujeitos. Tal questão mudará décadas depois, nas disputas de identidade e território pelos próprios Tremembé e dos quais, não compete nos aprofundarmos neste momento.

José de Fátima (2020) tanto em seu livro como na sua produção de cordel retrata a mesma perspectiva de despedida usada por todos os outros memorialistas até então. No entanto, sua diferença para os demais é que, enquanto outros apontam a questão da ausência, o recurso linguístico usado fortemente pelo autor é a solidão. Em seu cordel, ele a demonstra do seguinte modo:

Depois da saída das imagens/Almofala ficou na solidão/ totalmente abandonada/sem
haver povoação/parecia um mar de areia/sem ter civilização./ Os moradores foram
embora/ tudo ficou isolado/ a areia cobriu tudo/ da igreja o telhado/ casebre embaixo
do morro/pelas dunas soterrado./ Os visitantes chegavam/ para a igreja visitar/ tudo
coberto por dunas/ ninguém podia avistar/somente os nativos/ apontavam o lugar./
durante nove anos/ a igreja não se avistava/ o povo apontava com o dedo/ onde a igreja
estava/ todos que vinham pra Almofala/ este fato lamentava. (SILVA, p.12)

Ao falar sobre o desaparecimento do lugar, antes de tudo, o autor descreve o cenário de desolação. O espaço expatriado, que já não existe e nem mais pertence a ninguém a não ser ao próprio morro. Ao espaço que, desocupando os olhares cotidianos, passou a habitar o Reino da memória daqueles que um dia lhe habitaram. Esse indicativo fica bem forte quando na última

⁴⁰ Sobre isso ver: ANTUNES, Ticiane de Oliveira. 1863: o ano em que um decreto- que nunca existiu – extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. *AEDOS*, n.10, p.08-27, jan-jun, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/29051>

parte, diz que somente os nativos sabem apontar para onde, exatamente, ainda estaria a igreja, grande representante do povoado, agora imensa entre as dunas, seu vestígio, ou melhor, a lembrança de sua existência, passa a correr pela oralidade Tremembé buscando refúgio na transmissão oral e geracional para a conservação de sua memória.

Pertinente a isso, Candau (2016) ao falar sobre a relação de memória e identidade, debruça sobre os modos de transmissão da memória, ele fala que, dentre todos, ela pode ser metamemória. Ou seja, ela surge com o objetivo de afirmar a continuidade de uma sociedade ou grupo (p.119). De reafirmar os aspectos identitários de pertencimento daquele grupo ou sociedade com base nas memórias que estes passam geracionalmente. Mais adiante, quando ele fala sobre a relação entre memória e acontecimento, ele usa exemplos como a noite de São Bartolomeu e a resistência dos Comisards, para aprofundar essa relação. Entendendo:

Nesses dois casos - mas a observação é válida para a maior parte dos acontecimentos históricos -, a boa gestão da identidade de um grupo de pertencimento (nação, região, local) passa pela relação ambivalente que os membros desse grupo terão com os acontecimentos que, simultaneamente, são objeto de um "dever de memória" e uma necessidade de esquecimento: comemorar São Bartolomeu é demonstrar a vontade de desaprender as divisões do corpo social do qual ele é a expressão. Recordamos que é preciso esquecer aquilo que, pelas lembranças mesmas, não pode ser esquecido. (CANDAU, 2016, p. 99-100).

As despedidas realizadas pelas fontes, suscitado elementos como solidão e silêncio, indicam essa necessidade e esforço da memória para manter viva a recordação de algo que não deve ser esquecido. O medo do esquecimento aqui, é a motivação para ativar a rememoração sobre o fato. Os recursos linguísticos presentes nas fontes até então analisadas, utilizam o temor do esquecimento para manter viva a necessidade da memória.

Silva (2020) não se prende ao tema apenas na produção cordelística. Em seu livro, logo após transcrever o texto do Pe. Antonio Tomás para descrever o momento do soterramento e do conflito motivado pela retirada dos santos, o autor dedica um capítulo de sua obra para tratar “O que disseram alguns historiadores” sobre esse momento. Curiosamente, o título do capítulo em questão é o mesmo que se encontra preso entre as aspas. Neste, ele tenta realizar uma compilação comentada de frases de outros pesquisadores, memoristas e homens de letras, sobre o caso acontecido. Aqui seguem frases de Antônio Bezerra de Menezes, António Tomás, Graça Magalhães e Gustavo Barroso. Após a sequência de citações sobre o ocorrido, o organizador realiza o seguinte comentário:

Nessa aflitiva situação, aquela gente laboriosa e boa debatia-se entre o pânico e o desespero. Seria a mão de Deus mergulhando aquele povoado em um oceano de areia, o cataclismo que se abatera sobre a comunidade, a qual não tinha e nem teria condições de dar combate a um inimigo tão poderoso e tão singular, como essa sinistra montanha de areia movediça. (SILVA, 2020, p.72)

A ideia de solidão, trabalhada na produção cordelista do autor, surge neste último como a consequência final do castigo divino imposto a comunidade. Não havia desaparecido por obra do acaso ou por consequências naturais ou geográficas, o acontecimento se deu por vontade divina e contra esta as ações humanas não poderiam intervir, legando a humanidade a condição de impotência diante da vontade celestial e o peso de suas decisões. O autor usa como recursos e falas de outros autores que fizeram referência sobre o tema para também a seu modo, dar sua contribuição sobre o acontecido, visto que dentre as produções escritas utilizadas, o livro de Silva (2020) é a nossa produção mais recente.

Se o silêncio fala, tanto para a história como para a memória isso não seria diferente. Uma observação pertinente quando analisamos as fontes, em especial as produções de Nicodemos Araújo (1905-1999) é a presença de uma certa ordem em seus textos. Por exemplo, em *Município de Acaraú* (1940) ao tratar sobre a região, ele o faz de modo superficial e genérico, sem aprofundar ou trazer questões pertinentes ao espaço. No entanto, em *Almofala dos Tremembés* (1981) ele dedica sua obra inteira para as questões relativas a esse espaço, esmiuçando questões sobre os indígenas, o soterramento, a igreja e o povoado, opinando e nos trazendo versos e demais referências. Compreende-se aqui que o foco deste primeiro não seja o espaço de Almofala em si, e sua presença é tratada como este se via no momento da escrita da obra: como comunidade pertencente a extensão territorial do município de Acaraú. No entanto, o que se torna relevante ao comparar as produções desse autor é que, informações básicas ausentes na obra publicada em 1940 são amplamente discutidas na obra de 1981, o que pode indicar a chegada de novas fontes, bem como um aprofundamento de sua pesquisa e a emergência da escrita, visto as lutas pelas demarcações das terras Tremembé a partir da década de 1980. Então, dado o contexto em que essa obra foi produzida, é possível conceber que embora essa necessidade de relembrar Almofala não tenha sido dita, ela foi sentida⁴¹. Se numa primeira produção o espaço não era entendido como relevante, as condições externas trouxeram a necessidade para, quarenta anos depois, viesse a emergência de se registrar o que até então se sabia sobre esse espaço. Assim a escrita surge para a memória como subsídio, uma forma de registrar, ou como melhor define Candau (2016), exteriorizar:

(...) o homem quase nunca está satisfeito com seu cérebro como unidade única de estocagem de informações memorizadas e, desde muito cedo, recorre a extensões da

⁴¹ Mesmo fugindo a temporalidade estabelecida (1898-1945) é necessário essa compreensão da produção de Nicodemos Araújo, visto a quantidade de informações extraídas de suas obras que tratam/registram/opinam sobre aspectos correlatos desde o momento do soterramento ao retorno de Almofala. Compreender de quem se fala, quando se fala e porquê se fala, é um modo de perceber a sutileza na qual se motivam as falas/posições/interesses do silêncio.

memória. (...) de fato, as gravuras pré-históricas ou proto-históricas são provavelmente a primeira expressão de uma preocupação propriamente humana: inscrever, deixar traços, assinar, deixar suas iniciais, fazer memória (p.107)

Essa necessidade de registrar a memória como algo em via de se perder, algo que pode ser esquecido, esse medo de silenciar e a urgência para assim registrar as falas, é uma tentativa de prender, pela escrita, a memória sobre dado evento, visto que é “a história filha da memória” (VEYNE,1998, p.19).

Helio de Queiroz Duarte (1972) ao começar suas contribuições para com o acontecido nos surpreende por buscar uma abordagem diferente das apontadas até então. Sua narrativa inicia pelos objetos simbólicos que teriam culminado no soterramento. O vento, como principal catalisador na formação das dunas litorâneas, é exposto carregado de adjetivações diante do fato ocorrido. Colocando-o do seguinte modo:

Em sua cega marcha carrega o vento o soterramento que, forçosamente, há de acontecer se algum obstáculo se interpuser em sua rota e, soprando, assobiando e bailando, lá se vai, pois que, como disse o poeta... “El viento és buen bailador...” E, porque sabe o que quer: Não se apressa nem se desvia. [...] Nunca age à sorrelfa, previne sempre; ameaça, mas espera, dando tempo ao tempo. (p. 35)

Aqui vemos não uma despedida, mas sim um lamento. Devido a estrutura de seu texto focar no período que procedeu a redescoberta da área soterrada, o autor inicia suas considerações deixando claro que, para o que aconteceu em Almofala houve causas e consequências. Tratando do acontecimento com períodos temporais tão bem definidos (antes e depois do soterramento) que o autor inicia suas considerações pelas causas que legaram o “fim” de Almofala. Visto que, no meio do texto, retoma e conta o início oficial da história da região. Ou, como aponta o autor, sua História e estória⁴²

Diferentemente das outras fontes Duarte (1972) não se despede da região. Muito pelo contrário, ele lamenta o acontecido, porém, prossegue a narrativa enfocando questões após o ressurgimento da capela na década de 1940. Ele não se despede porque seu foco narrativo está em momento bem posterior a saída da areia, fazendo referência a 1898 apenas nas primeiras páginas do texto e na transcrição das falas de Pe. Antônio Tomás. Sua fala é selecionada, temporalmente cirúrgica para com o que deseja tratar, pelo menos de início, quando faz as menções diretas sobre a finitude de Almofala.

Curiosamente, mesmo sem se despedir e ainda lamentando, nas últimas linhas de seu texto ele dedica-se a fazer um apelo para chamar visibilidade para a região. Engenhoso

⁴² De acordo com Duarte (1972) Almofala teria uma história oficial onde atuaria sua fundação, datas e fatos; e uma estória que beiraria a literatura, com personagens, enredos, emblemas e desfecho. Está última, se referia exclusivamente ao episódio da retirada dos santos pelo padre Antônio Tomás em 1898.

perceber como, elementos que inicialmente foram postos por ele como se agissem por focas malignas, agora são resignificados como possíveis de serem cinematográficos, ele diz:

Finalizando lembremos aos cineastas todo o potencial de beleza existente naquela terra: o céu azul; as jangadas de velas coloridas;o verde mar; o pescador com os seus samburais; as dunas; o vento carregando a areia, encurvado os coqueiros e adoidando as gentes; o chão duro, ressequido; o sol a queimar impiedosamente o arvored e a curtir as peles dos homens; as crianças, as mulheres, os velhos, toda uma procissão de gente sofrida numa terra sofrida...e, então lembramos o poeta, a quem pedimos licença para parodiar: ... onde estão os cineastas da minha terra, onde estão eles que não vem filmar? (DUARTE, 1972, p.62)

Se inicialmente, no texto de Duarte (1972) o vento era até comparada a um “demônio solto” (p.35) que castigou Almofala levando os grãos de areia sobre sua estrutura, o mesmo autor encerra suas considerações lamentando que esse mesmo vento e outros elementos correlatos que compõe a região, não sejam vistos ou tenham a devida importância para os demais, levantando argumentos de que o espaço – e consequentemente, sua “estória”- deveriam figurar como filme brasileiro. Obviamente, são validos os argumentos por ele levantados, no entanto, é interessante perceber todo esse esforço por ele realizado para distinguir “História” de “estória”, como se a primeira coubesse apenas os fatos, o linear, o escrito através de documentos. E ao segundo, estando mais próximo do ficcional, fosse admissível incorporar relatos, lembranças, percepções avulsas e principalmente, memórias.

Aqui, faz-se importante pensar essa relação História e memória, Maurice Halbwachs, nos fala o seguinte:

Enquanto uma lembrança subsiste, é inútil fixa-la por escrito, nem mesmo fixa-la pura e simplesmente. Assim, a necessidade de escrever a história de um período, de uma sociedade, e mesmo de uma pessoa desperta somente quando eles já estão muito distantes do passado, para que se tivesse a oportunidade de encontrar por muito tempo ainda entorno de si muitas testemunhas que delas conservem alguma lembrança (HALBWCHS, 1990, p.72)

Ou seja, embora Duarte (1972) tenha tentado separar que ele considera serem dois tipos distintos de história, o modo com o qual as classificar chega mais perto de uma história tradicional e uma história posterior aos Annales. Sobre a relação entre memória e história (que seria a possível diferenciação para a separação proposta pelo autor) é importante deixar claro que, embora similares, as duas não representam a mesma coisa. A história necessitará da memória, pois também é parte de uma memória social (BURKE,2000) para compor suas narrativas quando a primeira se fará num espaço muito distante do passado; já a memória encontrará na história, uma das formar de manter-se até o presente.

Ramos (1958) também não silencia diante do desaparecimento da região. Além de realizar a transcrição do texto do padre Antônio Tomás sobre o momento do soterramento, ela abre o capítulo de seu livro com comparações e referências sobre a região de Almofala antes de seu soterramento, mostrando a região como um espaço, acima de tudo, festivo:

Cercam-na de coqueiros farfalhantes e cujas frondes enfeitam pássaros multicores. E cada copa é como um cantinho de palco numa noite de opera de suntuosa festa de arte. Gorgeios, chilros, módulos, trinados, pipilos. Uma orgia de sons deliciosos. Retalhos de operas de Schubert, Wagner, Chopin, Back, Beethoven. Preludios maravilhoso de áridas incomparáveis. Baladas, fugas, sonatas (RAMOS, 1958, p.161)

Esse espaço festivo descrito por Ramos (1958) é o oposto do oceano de areia no qual o lugar se transforma. A falta de barulho, indica sobretudo a ausência de vida. O contraste forte feito pela autora e a despedida final, contida já nas palavras do padre, dão indícios de quão brusco foi sentido o sepultamento de Almofala.

Para além dos textos memorialistas citados até agora, é necessário deixar claro que o caso de Almofala e consequentemente, seus registros, não ficaram presos apenas pelos memorialistas. Muito pelo contrário, o soterramento e desaparecimento dessa região inspirou a produção literárias, seja de poemas ou versos, como os que já foram apresentados no decorrer deste trabalho, ou como produções literárias inspiradas nesse cenário de solidão e silêncio que se tornou Almofala.

Imagem 11: Igreja e região de Almofala soterradas



Fonte: Museu Padre Aristides Andrade Sales, Itarema-Ce

Embora seja citado em vários textos memorialísticos e jornalísticos, em nenhum deles foi encontrada a crônica escrita por Carlos Drummond de Andrade para o jornal carioca “Correio da Manhã” em 17 de novembro de 1946⁴³. Deste modo, buscaremos então analisar esse material até então inédito, à luz das relações de despedida, entre a história e a memória do povo almofalense.

Drummond (1946) inicia seu texto fazendo um apelo aos poetas sobre a situação da Igreja de Almofala, recém-descoberta pelo morro na data em que o texto foi publicado. Para dar importância ao seu argumento, ele busca no passado, justificativas para o que está chamando atenção no seu tempo presente. O passado, aqui posto como moeda de troca para buscando ativar lembranças sobre o local afim de um despertar de consciência coletiva para o estado de desolação e abandono no qual se encontra o lugar após a saída da criminosa, vem sendo descrito do seguinte modo:

Almofala, como Tróia, foi um aldeamento de índios tremembés, a mais de cem quilômetros a oeste de Fortaleza. Em 1608 estabeleciam-se os jesuítas nas praias cearenses, começando a catequizar os selvícolas chefiados por Jaripariguaçu, ou seja, o grande diabo. (...) Hoje restam poucos e melancólicos tremembés que como a maioria de seus irmãos brasileiros, de sangue puro ou mestiço, não tem terras. Nem Igreja, porque a deles, Nossa Senhora da Conceição de Almofala a areia cobriu. (DRUMONND, 1946, p. 01)

Essa tentativa de recorrer ao passado tendo em vista a iminência da perda no tempo presente não é algo novo. Mesmo que o autor esteja falando no momento em que a região já havia sido abandonada pelo morro, ao recorrer de forma linear aos acontecimentos daquele lugar, quando trata dos momentos ligados ao soterramento em si, em seu texto ele transmite o forte sentimento de desolação no qual também encontramos nas fontes anteriores (RAMOS, 1958; SILVA, 2020; NOVO, 1976; ARAÚJO, 1981; DUARTE, 1972;). Além disso, existe um elemento novo na escrita de Drummond (1946): após o soterramento de Almofala, ele consegue nos informar que novos lugares de importância passaram a surgir e se desenvolver, justamente em função da ocorrência do soterramento. Almofala ao ser sepultada deu vida a outros lugares. Como “mártir” (RAMOS, 1958) involuntário, morreu para que outros lugares prosperassem. Deu a “vida” para habitar o reino da memória:

E a Igreja desapareceu na areia como desaparecem as casas, o cajueiral, a aldeia dos tremembés. De 1905 é a sede do novo distrito, com dias casinhas para começar: Itarema. Almofala ficou sendo uma lembrança. (DRUMONND, 1946, p.04)

⁴³ Uma cópia desse texto nos foi cedido por José de Fátima Silva, curador do Museu Padre Aristides Andrade Sales, em Itarema-Ce, em 21/01/22. Em nota de rodapé, o arquivo composto por cinco páginas informa que a reportagem escrita por Carlos Drummond de Andrade foi enviada por fax para aquela instituição, sendo as informações apresentadas, extraídas de uma cópia deste documento.

Com a desapareição de Almofala, Acaraú precisou estabelecer um novo distrito de importância, sendo Tanque do meio, agora rebatizado como Itarema⁴⁴ e assumindo esse local a partir de 1905 até 1963 quando conquista sua autonomia política (ARAÚJO, 2005). Algo interessante a se perceber é que até o momento em que é realizada essa pesquisa, Almofala busca sua independência administrativa do então município de Itarema.

O outro ponto em que contribui o autor é que ao fazer menção ao lugar de desolação no qual se tornou Almofala, ele trata dos desolados. Dos que tiveram de sair de seu lugar, os expulsos pelas dunas, o povo silenciado. Essa questão é interessante pois, diferentemente do que foi visto até agora, ele aborda essa temática com um tom de crítica social e ironia, relacionando o reaparecimento da Igreja e o desaparecimento dos Tremembé. Mas sobre esse ponto trataremos mais adiante, quando morro começar a ceder e conseguirmos vislumbrar as primeiras partes da capela.

Não apenas Carlos Drummond de Andrade (1946) teve Almofala como inspiração literária. Outros contos, também enxergaram no ocorrido, potencial literário, dignos até mesmo que conseguem prêmios nacionais ainda no final do século XX.

O livro “Iluminuras” de Natécia Campos é composto por um conjunto de contos, tendo a obra, ganhado em 1988, o “prêmio bienal Nestlé de literatura brasileira” como deixa exposta na capa de sua terceira edição publicada em 2002, e a qual usaremos nessa análise.

O conto que abre essa edição se chama “Almofala” a dedicatória posta de início faz referência a elementos do imaginário indígena e mais uma vez, as ações místicas do vento. No conto, é narrado a infância de um casal de irmãos gêmeos nascidos entre os areais das dunas de Almofala. As dificuldades, a vida e as diferenças entre os gêmeos são evidenciadas no texto já que, para além da areia, a única descrição do cenário geral que temos é:

No ano em que os gêmeos nasceram, a igreja havia se tornado um imenso mausoléu, soterrado pela areia. Emergia daquela singular elevação a torre com seu campanário ainda descoberto, a salvo, como um bizarro marco de sepultura. A menina veio a luz meio dia, quando, de repente, os sinos repicaram magicamente, tocados pelas rajadas de areia fustigadas pela ventania. O menino só nasceu quando os ventos amainaram e ondularam suavemente, como bafejo, a vegetação rasteira e os longos e agrestes caniços. (p.17)

Mesmo tratando-se de um conto para qual a região serviu de inspiração lírica, é possível perceber nesses elementos da construção literária, traços dos sentimentos e memórias compartilhadas sobre a região até então: a ideia de mausoléu e abandono. O silêncio

⁴⁴ O nome Itarema, de acordo com a língua nativa significa “pedra cheirosa”. De acordo com uma lenda local, existe uma pedra próxima a praia dessa região, que exala um cheiro muito forte. Esse cheiro seria o perfume que as sereias derramam quando saem do mar para se perfumarem sobre a pedra.

entrecortado unicamente pelo vento. A paisagem castigando homens e vegetação. A areia como grande cobradora de pecado.

Esse tempo, o tempo da memória, é diferente do tempo da história. O tempo da memória não é linear, aliás quase sempre ele se mostra estático. Congelado em determinado espaço do passado e surgindo no presente apenas em partes. Desfalecido, quase que de forma proposital, fazendo-se presente em formas de lembranças, suscitadas e solicitadas pela história. Esta última por sua vez, amarrada as correntes do tempo, segue linear. Dividida em eras e períodos, surge como recurso ultimo para a memória. Aliás, de acordo com Candau (2016) “a memória se desenvolve essencialmente no interior de um tempo privado, íntimo. Nada a ver com o tempo característico da enunciação histórica” (P.100)

Se até aqui foi possível compreender o peso do silencio que se apossou de Almofala e como este serviu de inspiração aos memorialistas e literatos, mais adiante, ainda seguindo a duna, acompanharemos o despertar e as primeiras falas que quebraram esse silencio de quase cinquenta anos.

4.2 “Como num quase-milagre”

Então, repentinamente, como num quase-milagre, tudo volta ao normal. Os espaços ressurgem, como que por encanto. As silhuetas dos volumes tornam-se outra vez, nítidas. A vida, em torno, Retoma seus direitos mas, alguma coisa de insólito aconteceu- o tempo passou, gastou-se e, com ele, os homens se endureceram e já não sabem mais ver como antes sabiam, porque já não são, nem mais, os mesmos. (DUARTE, 1972, p.36)

O silêncio é quebrado. Almofala, fala. A profecia contida em seu nome se desfaz, e o tempo, antes punitivo, agora é redentor. O lugar (re)surge entre as dunas, “como um quase-milagre”. Se anteriormente falamos sobre o silêncio e seus colaboradores, agora buscaremos falar das denúncias. As falas que chamam atenção para o reaparecimento de Almofala: o retorno do lugar, do templo, das pessoas e das Imagens. Entender que não foi algo tão abrupto como seu desaparecimento, que o retono em todos os seguimentos se deu de forma gradual, carregado de significados, dificuldades, animosidades e comemoração.

Nesse ponto, deve-se deixar claro que, mesmo que Duarte (1972) dê a entender que o aparecimento da região tenha sido algo rápido, o mesmo não o foi. Na verdade, de acordo com a primeira ocorrência verificada nas fontes é possível datar de 1909 a mudança no curso dos ventos que cessaram de levar sedimentos para cima do morro, para depois da data em questão passar a fazer o inverso, escavá-lo. Nesse momento, o vento que durante o episódio do soterramento era entendido como algoz do lugar, agora é aquele que lhe traz de volta a vida, seu redentor.

Mesmo tendo mudado de postura, o vento, no curso da história, surge como elemento causador tanto do soterramento como do redescobrimento. Vilão e herói, ele se transmuta nas narrativas de acordo com a função desempenhada. Demoníaco ou digno de conceder ressurreição. É o vento, em ambos os casos o recursos argumentativo mais utilizado entre as fontes quando versam sobre o soterramento ou seu ressurgimento. Endiabrado, conjurado ou brincalhão, ele vai sendo adjetivado pela memória para posteriormente, ver-se registrado pela história. A esse ponto, podemos lembrar que a literatura também constitui o vento objeto de curiosidade e que, quase sempre, se vê ligado a algum grande evento:

Santo Deus! Se ao menos parasse este vento!

Maria valeria encolhe-se sob o xale e pensa nas palavras de D. Bibiana: “noite de vento, noite dos mortos”. Madrugada alta, Maria Valéria é despertada pelos gritos de Alice.

- Socorro! Licurgo! Os ratos! [...]

- Depressa, Licurgo vai salvar a nossa filha os ratos vão comer a pobrezinha. Licurgo olha para a mulher e lhe diz com uma secura untada

-Sossega, Alice. É o vento. (VERISSÍMO, 2005, p.459-460)

Na trilogia *O Tempo e o Vento* o autor busca mostrar a relação entre os acontecimentos da região do Rio Grande do Sul e a passagem do tempo. Nos livros que compõe a obra, o vento sempre está presente quando algum grande evento tende acontecer, ou mesmo, serve de metáfora, pano de fundo ou bode expiatório para tal desfecho. A comparação entre nossas fontes e a literatura é válida a medida que, em situação similar, as fontes seguem o mesmo percurso. Em *Almofala*, o vento nunca é um elemento natural, quase sempre é apontado como causador ou anunciador de algum tipo de acontecimento- assim como na literatura.

O reaparecimento da Igreja e arredores, diferentemente de 1898, não teve a mesma proporção nas publicações jornalísticas. A isso atribuímos que, por se tratar de um processo mais lento (1909-1946) do que o ocorrido no final do século XIX, não tenha adquirido o mesmo caráter de imediatismo que obteve anteriormente.

Outros pontos que também servem para corroborar com essa ideia é o fato de que no passado a publicação do soterramento havia se expandido adjunta de outras que anunciavam o fim dos tempos. Recordemos que na virada do século dezanove para o vinte, estavam em alta as pregações dos profetas populares e as ações do processo de romanização tratados no capítulo anterior.

A junção desses fatos pode justificar o fato do soterramento ter aduirdo uma repercussão nacional enquanto que seu retorno não. Situação essa que será criticada a partir de 1960 com as primeiras movimentações que levaram ao tombamento da Igreja de Nossa Senhora

da Conceição e seu recheio, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1980.

Imagem 12: Igreja parcialmente soterrada



Fonte: IPHAN/ISA, 1984, p.15

Mesmo nas poucas publicações sobre esse momento, é notável perceber a preocupação em registrar a memória daqueles que lá estavam. O jornal *O Povo* (1998) ao falar sobre esse evento⁴⁵, enfatiza, através das memórias dos que lá estavam, o quanto o processo de reaparição da Igreja teve um caráter menos místico e mais humano, pois, não apenas o vento mas os braços de seus antigos moradores ajudaram a escavar a representação máxima da centralidade do espaço. Os braços Tremembé que escavaram a sua Igreja:

“eu me lembro da época em que a gente brincava só com a cruz da Igreja no meio da Duna onde ficou enterrada. Também recordo do pessoal que, no finalzinho da tarde e na boquinha da noite, saía de casa levando as cuias e bacias para tirar a areia e desenterrar a Igreja”, recorda o agricultor aposentado Luis Cosmo do Nascimento, 100 [anos]. Ele é o mais antigo morador de Almofala, segundo os próprios nativos. Sua mulher, Maria Marques do nascimento, 72, ainda era menina quando seguia os pais e amigos, todos os dias para retirar areia da duna que cobria a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala. (O POVO, 1998, p.06)

Onde mesma imagem está representada na capa principal da edição do Jornal. O que chama atenção aqui, para além do caráter humano que o retorno do espaço adquire, é

⁴⁵ A edição do jornal em questão enfatiza pontos ligados a questão indígena visto ser um ponto em alta no final do século XX em virtude das lutas de reconhecimento e demarcação. Nesta publicação em especial existem três reportagens que tratam sobre reivindicações e lembranças Tremembé: a primeira com o título “*Santa retirada de Almofala pode estar exposta em Sobral*” escrita por Rita Célia Feheina; a segunda “*Moradores desenterravam igreja com cuias e bacias*” escrita por Maria Marquez; e a terceira “*História centenárias*” é escrita por Alcides Freire. Esse conjunto de textos que compõe a publicação do Jornal *O Povo* tinha por finalidade mostrar um panorama maior da história, lutas, memória e identidade dos indígenas que figuravam no cenário nacional a partir da década de 1960 em busca de reconhecimento e demarcação territorial.

justamente algo que reforça isso: quando a areia começa a sair de cima do morro, os antigos moradores, na tentativa de auxiliar o vento no processo de descobrimento da Igreja, passam a comungar de um momento de sociabilidade em prol do marco externo que lhes reforça a ideia de pertencimento aquele local.

Imagem 13: Reportagem do Jornal “O Povo”



Fonte: O POVO, 1998.

A mesma nativa, Maria Marques, na reportagem dá maiores detalhes contando “que era uma diversão ir desenterrar a Igreja no final das tardes”(idem) o que nos dá a entender que tal rito representava muito além da tarefa em si. Era espaço em que, munidos de cuias e bacias, as pessoas ali envolvidas compartilhavam memórias sobre o templo e a região, contavam de casos cotidianos enquanto as crianças e mais jovens, aproveitavam o trabalho dos mais velhos para correr pelos arredores dos areais, representando a escavação para ambos, espaço de lazer e sociabilidade, mas, sobretudo momento de compartilhamento e reforço das memórias coletivas do grupo.

Sobre isso, é possível compreender essa necessidade de reforçar os laços de um grupo mediante o compartilhamento de memórias. Aqui entendemos que essas memórias, quando subsidiadas por algum elemento externo, adquirem força para seguir com sua transmissão oral e geracional. Ou seja, quando o vento começou a trocar de posição e passou a retirar os sedimentos que havia depositado em cima da Igreja – principal marco e centro das atividades da região de Almofala- seus antigos habitantes que antes transmitiam suas memórias para as novas gerações de forma oral, agora encontram no ressurgimento da Igreja, um reforço para suas lembranças e, consequentemente, para a identidade Tremembé. Lembremos aqui de Candau (2016) que não há trabalho de memória sem pretensões identitárias. Aliás, torna-se uma preocupação do autor quando:

Sustentarei, na seção seguinte, que, paradoxalmente, tanto a profusão de traços quanto a iconorria contemporânea produzem a confusão e o esquecimento e são expressões de um transtorno identitário provocado pela incapacidade de controlar a angústia da perda que acompanha toda vida humana (p.111)

Ainda no mesmo jornal, agora no artigo escrito por Alcides Freire, intitulado *estórias centenárias*, ao entrevistar a missionária Amélia Leite então secretária geral da missão Tremembé, ao falar sobre esse momento, é registrado o seguinte: “E nas noites de lua clara, os Tremembés contam que ficam em cima do morro, cantando, rezando e, com suas cuinhas, iam retirando a areia que cobria a Igrejinha. E tudo isso durou 40 anos.” (O POVO, 1998, p.05)

É notável como é unânime, entre as fontes, encontrarmos algum elemento que indique forte relação entre os Tremembé e o mundo cristão. Seja na resistência demonstrada no episódio dos santos ou agora no reaparecimento da região. Os indígenas sempre são apresentados mantendo uma relação muito íntima com o sagrado. Embora essa relação seja explicada pelo sincretismo oriundo da época da Colônia, além de também ser explicada não apenas pela fé mas por elementos adjacentes como reforço da identidade ou marco territorial. As fontes, quando trazem essa relação, quase sempre são as mesmas que utilizam-se de metáforas de bem e mal, sagrado e profano. Algo identificável em Duarte (1972) que nos apresenta um texto repleto de metáforas dessa natureza, o que é comum também em Baptista (1899) e Ramos (1958), sendo essa última compreensível a medida que transcreve e consome boa parte da literatura de seu tio-padre. Silva (2020) o faz de forma sutil assim como Araújo (1981), em comparação com seus antecessores.

Os autores tendo ciência de que com o cenário (povoado e Igreja) com seus personagens (indígenas residentes de Aldeamento) seja quase impossível não traçar uma relação direta entre o ocorrido e o ideal místico. Porém, a predominância desse pensamento nas fontes, corrobora e demonstra estigmas para com a questão indígena. Em que, ao invés de demonstrar representatividade, reforço identitário ou manutenção de território, O apego indígena ao sagrado cristão é apresentado como algo cativante, mas que habita entre a superstição e fanatismo.

Silva (2020) ao falar sobre esse momento, tanto em seu cordel como em seu livro, é o único que usa a duração de nove anos para o soterramento completo, colocando que antes de uma década, os ventos já haviam mudado seu curso e cessado de jogar sedimentos em cima do povoado. Em seu cordel afirma:

Após nove anos coberta/as dunas foram afastando/a ventania era forte/a areia ia retirando/e a torre da igrejinha/de longe ia se avistando./foi um momento difícil/e um espaço demorado/passou quarenta e cinco anos/este templo soterrado/de 1898 até o início de 1943/foi o tempo determinado. (SILVA, p.13)

O autor segue fazendo considerações sobre visitantes ilustres e o retorno da região para a vida daqueles que um dia a habitam. Em seu livro, é possível perceber maiores detalhes sobre esse momento quando, entre as páginas 72 e 77, se dedica exclusivamente a esse tema. Inclusive, deixando claro que:

Quando se fala no soterramento de Almofala, muita gente pensa que foi somente a Igreja que foi soterrada, mas as dunas cobriram tudo, inclusive sítios de coqueiros e todas as casinhas que estavam ao redor da Igreja que formavam as duas ruas do povoado e mais outras que eram afastadas da Igreja, tudo ficou transformado num oceano de terra. (SILVA, 2020, p.72)

Assim, como publicou Sabino Baptista (1899) sobre o tamanho da duna, Silva nos oferece detalhes sobre sua dimensão quando diz que a “igrejinha que mede do chão até o pináculo da torre, 16 metros de altura” (p. 73) havia ficado submersa nas areias. Interessante perceber como o autor flexiona o grau dos termos que utiliza para assim, fazer com que suas palavras causem maior impacto no leitor. “casinhas” (p.72) “igrejinha” (p.73) e outros exemplos encontrados entre as páginas subsequentes surgem, no diminutivo, para assim dar uma ideia maior de “mártir” a esses personagens da catástrofe. Uma tentativa de fazer o leitor sentir, aproxima-los do real, do acontecimento. De fazê-los entender a importância daquela história construída pelos frangalhos da memória.

Notável sentir como as fontes versam, de diferentes formas, sobre os mesmos pontos. A reportagem do jornal O Povo (1998) descreve a cena da população retirando a areia de cima da igreja trazendo falas e, conseqüentemente, desencadeando as memórias dos que lá estavam ajudando a escavar a duna. Silva (2020) por sua vez traz uma abordagem diferente, apelado para o mesmo recurso linguístico anterior e com emprego exacerbado de superlativos, ele nos apresenta uma narrativa com um forte viés literário e ousado intenso de adjetivos, como ver-se nas falas do autor:

E após alguns anos, a torre desfigurada também submergiu. A duna também começou a ser retirada do povoado e da vetusta capela, em rumo do oeste, tão sorrateira e insistente como viera, a areia fina e salgada ia deixando a localidade onde permanecera por mais de quatro décadas, ao sopro constante das correntes eólicas. (SILVA, 2020, p.75)

Dividindo esse ponto por subtítulos, em seu último sobre a população se reunir para retirar a areia, ele nos traz informações mais detalhadas sobre esse momento, em comparação ao jornal o povo (1998). Num tópico intitulado “A união faz a força” ele nos informa que para retirar a igreja e o povoado da areia juntaram-se moradores e índios Tremembé, munidos de cuias de cabaça, alguidar de barro, mulheres levando areia nas saias e homens em sacos de

pano. Enchendo-os e despejando-os no lado oeste onde a duna seguia sua marcha. Sendo sempre no período da noite, entre as 18:00 e 21:00 horas, e de manhãzinha quando o vento estava calmo (SILVA, 2020, p.76).

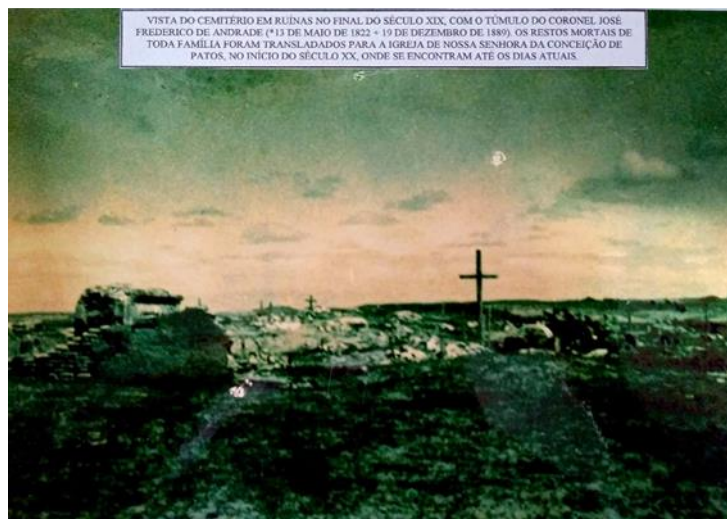
Esses trabalhos desenvolvidos no entorno da Igreja podem indicar uma polifonia de significados. Já discutimos como esses momentos representam uma marcar identitária, bem como uma extensão da memória geracional. Porém, o que não podemos esquecer é que, mesmo a Igreja sendo uma representação da memória e da identidade, ela também era uma representação de fé. E sobre isso, Berger (2004) nos diz o seguinte:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta rupturas, quebras [...] há portanto um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos [...] vemos, portanto, em que medida a descoberta – ou seja, a revelação- do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; (BERGER, 2004, p. 17)

Tal pensamento pode explicar em parte as ações de escavação deste momento. Vale lembrar que, quando a areia estava chegando, o que foi possível de ser levado das casas, foi quebrado e carregado para outros espaços. Restando ali de modo fixo a Igreja e os restos de um cemitério da região e que no momento da saída completa da duna, seus restos ficaram pouco reconhecíveis. Deste modo, sobrando apenas a Igreja como objeto sacro a ser salvo e digno das ofertas de horas de trabalho afim de retirar-lhe por completo os sedimentos. As referências feitas pelas fontes sobre o cemitério são vagas.

Aliás, com mais detalhes encontramos apenas o material fotográfico cedido pelo memorialista e curador do museu Padre Aristides Andrade Sales, José de Fátima Silva. O material está em exposição permanente no museu. A imagem destacada acima mostra os restos do cemitério antes do soterramento no final do século XIX. Na mesma fotografia estão contidas informações postas pelo curador do espaço que registra um último sepultamento ainda em dezembro de 1898, do senhor José Frederico de Andrade, para posteriormente, tanto o cadáver como os restos mortais de sua família ser retirados dali quando a duna começa a ceder no início do século XX, sendo então estes transferidos para a povoação de Patos

Imagem 14: Cemitério de Almofala



Fonte: Museu Padre Aristides Andrade Sales, Itarema-Ce

O curioso da presença do cemitério, na verdade, é sua ausência nas narrativas memoriais. Enquanto existe um esforço para falar sobre a necessidade de se lembrar ou resgatar a Igreja dos areais, para com o cemitério, se dá o inverso. Enquanto que a história é escavada sob fortes alegações da memória, alguns metros a frente, ela é ignorada. Esquecida. Mas, porque o cemitério, sendo também parte do que restou de Almofala, é posto de lado em comparação ao esforço que se passava para com a Igreja de Nossa Senhora da Conceição? Ao que se pode observar, e ainda se valendo das ideias de Berger (2004) quando um espaço é eleito como sagrado para um indivíduo, outros espaços são configurados como seu oposto, ou seja, não-sagrados.

Se a expressão máxima de fé e religiosidade daqueles que lá estavam se concentravam com mais força no templo, sendo este um espaço de forte ligação entre o divino e o humano. O cemitério passa a ocupar o que o autor denomina como um espaço “amofa”, sem sacralidade, porém estando fisicamente próximo ao sagrado. Para além disso, sendo o monumento dedicado a Virgem e centro das ações sociais, religiosas e até mesmo econômicas- lembremos dos comerciantes que pagaram os jagunços para impedir a saída das imagens da capela- do espaço antes de seu soterramento -, o que justifica a presença e registros de lembranças sobre a Igreja e não sobre o cemitério.

Já que estamos falando sobre lembranças e esquecimentos, o artigo *Tremembé de Almofala* na revista “O Continente”, buscava tratar sobre a questão indígena no espaço que dá nome a matéria. Assim nos informa que no final do século XIX, os nativos tentaram impedir o avanço da duna sobre o povoado com instrumentos da lida cotidiana, algo que as fontes anteriores não mencionavam. Quem traz esse pedaço de memória é o indígena Estevão

Henrique em seu depoimento a equipe da revista. Em suas palavras: “Minha avó contava que era muita gente com balde para tirar areia de dentro da Igreja, mas depois viram que não tinha jeito” (p.78) ou seja, diferentemente do que se pensava, mesmo tendo a chegada da duna tantos significados entre o humano e o divino, ainda houve força e resistência humana para contra as ações que se impunham, resistiram.

No entanto, é uma memória presente apenas nesta fonte. Nas demais não existe registro de resistência Tremembé frente ao soterramento. Alias, sobre a ideia de “resistir” poucas foram as fontes que trataram diretamente do episódio da retirada dos santos sob essa perspectiva. Quando tratavam do momento em questão eram empregados termos como “apego” ou “fanatismo” mas não resistência. Pensar nas escolhas das palavras e sua Constancia nos discursos, é algo importante, visto que já tenhamos apreendido com Foucault (1996) de que a elaboração do discurso não é algo inocente, e a escolha de seu tema, também:

O tema da experiência originária desempenha um papel análogo. Supõe que no nível da experiência, antes mesmo que se tenha podido retornar-se, na forma de um código, significações anteriores de certa forma já ditas, percorreriam o mundo dispondo-o, ao redor de nos e abrindo-o logo de início a uma espécie de reconhecimento primitivo (FOUCAULT, 1996, p.45)

Tendo entendido com Foucault (1996) que o tema de um discurso, assim como ele próprio, parte de algum interesse e está cercado por significantes, e com Nora (1993) sobre o recursos da memória, é possível pensar que, dado o contexto de lutas étnicas pelos quais passaram os Tremembé depois de 1960, os registros de suas memórias bem como a necessidade de sua evocação para a legitimação da história, passa a ser algo corriqueiro. Principalmente porque depois da data em questão é notado um volume mais saliente de falas de indivíduos nativos falando sobre sua própria herança memorialística, ao invés de intelectuais que versavam de modo homogêneo sobre esses povos. Alias, salvo algumas exceções, antes da segunda metade do século XX e depois, é possível notar uma perda gradual em adjetivações generalistas e após a datação em questão, uso massivo da palavra “resistência”.

Resistir. Na mesma reportagem, é realizado um breve histórico sobre a região e seu retorno. No entanto, diferentemente de outras, aqui não se trata do retorno enquanto espaço geográfico, focado na figura do templo barroco. A reportagem e fotografia de Lima (2000) está focada no auto - reconhecimento da população após Almofala ser reestabelecida como lugar de morada. Aqueles que de lá saíram e que agora voltava outra geração, descende daqueles que foram expulsos do “éden” pela força da “criminosa”. Nas últimas folhas de seu texto, é feito o seguinte comentário “O ensaio em preto e branco *Tremembé de Almofala* é um registro do

cotidiano sem tempo, sem pressa, às vezes sem esperança, mas com brincadeira e imaginação” (LIMA, 2000, p.79)

Quando essa nova geração retonou Almofala e voltou a estabelecer as antigas ocupações de seus pais no mesmo espaço, como a caça a pesca e a agricultura, também mantiveram seus costumes e tradições como a dança do Torém, tratada no primeiro capítulo. Mesmo descendendo dos índios Tremembé, nesse primeiro momento a ideia de indígena não estava bem definida ou incorporada entre eles, pelo menos é o que se nota nas memórias de Índia Vanda⁴⁶:

Quando chegava gente lá em casa, a gente corria para a camarinha até o pessoal ir embora.

E minha mãe dizia:

- Meus filhos, parece que vocês são índio!

Como eu era a mais velha dizia:

-Ora mãe, meu avô dizia que a avô dele foi pegada a dente de cachorro porque era índia, como sou da mesma família, acho que sou índia também. (VANDA, p.81)

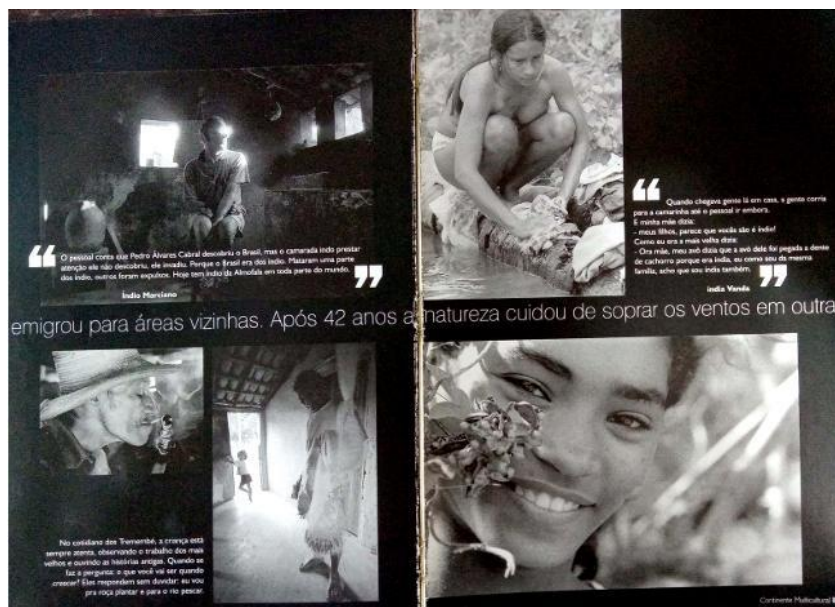
A consciência de afirmação étnica veio depois, motivada pela pressão de grupos externos para avançar sobre a região e as tomar para a plantação de coqueiros com fins industriais, sobre isso explicaremos mais adiante. Sendo necessários que estes descendentes se afirmassem enquanto donos da terra, que uma vez expulsos por questões naturais retornaram e lá persistiam. Assim, esse grupo busca se afirma e tapar essa lacuna, esse período de não habitação, com as lembranças, recordações, que foram passados de forma geracional- assim como o pertencimento a terra. É necessário destacar que esse momento de retorno da Igreja e comunidade é marcado por um trabalho de memória, de composição e recomposição de identidades, tendo em vista que “Transmitir uma memória e fazer viver, assim uma identidade não consiste portanto, em apenas legar algo, e sim uma maneira de estar no mundo” (CANDAU, 2016, p.118) havendo portanto forças para manter essas lembranças de vários seguimentos e instituições sociais, como por exemplo o Lions Club de Acaraú, que em 1982 começa uma campanha para a revitalização da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala⁴⁷

⁴⁶ Vlândia Lima, na reportagem que escreve para a revista *continente*, traz na pagina 81 a memória da índia Vanda sobre seu processo de autorreconhecimento de ancestralidade Tremembé. Não apenas para com Vanda, mas a autora segue apresentando outras narrativas memorialísticas que versam sobre as lembranças e reconhecimentos desse povo.

⁴⁷ Em edição de Maio de 1984 da revista “*Leão do Acaraú*” em reportagem escrita por Paulo de Andrade com o título “*Lions e a recuperação da Igreja de Almofala*” é realizada uma campanha para angariar recursos para a construção centenária mobilizando assim toda elite acarauense que frequentava o clube na década de 1980, contando com apoio de outras instituições para ampliar seu alcance como o Jornal Diário do Nordeste e outras figuras importantes que figuravam nesse momento por via de outras instituições, tais como cabe apontar a presença do arquiteto Domingos Cruz (SPHAN);

Ou seja, o retorno da população a Almofala, ao invés de ser algo puramente festivo – como a Igreja e povoado, reatar laços, resgatar lembranças, reafirmar identidade e alimentar, com essas lembranças, uma nova –perspectiva para a – história.

Imagem 15: Revista “O Continente”



Fonte: acervo do Museu Pe. Aristides Andrade Sales, Itarema-Ce

O que também vai causar cisões. Ainda de acordo com Lima (2000) nem todos os que passaram a residir na região após ressurgimento eram Tremembé, ou se afirmavam como tal. Aqui fica claro que “no centro do vilarejo, eles dividem seu espaço com os ‘Branco’-comerciantes que se estabeleceram no local- e os ‘contra’, referindo-se aos índios não assumidos que trabalham para os posseiros” (LIMA, 2000, p. 78).

Ao pensar sobre esses grupos, temos de lembrar que a memória é seletiva (POLLAK, 1992). Principalmente quando surge como subsidio para a história. Para que ambas façam sentido juntas e passar a coexistir dentro de um mesmo grupo que as compartilhem, gerando assim uma memória forte e uma história coesa, amarrada pelas recordações geracionais e estruturadas pelas suas extensões (CANDAU, 2016). Quando este grupo não é homogêneo, essa memória – ou a história fundamentada nesta- passa a ser contestada. Nesse primeiro momento, os Tremembé – reconhecidos ou não - convivem com outros que vieram de diferentes espaços habitar e usufruir da pesca do mar e do rio Aracati-mirim, além das amplas paragens sem cercamento das terras desabitadas pela duna. Nos anos iniciais a saída completa da areia, não foi encontrado nenhum registro de confronto entre esses grupos heterogêneos. No entanto,

a partir da década de 1960, com a compra da fazenda São Gabriel, pela empresa DUCOCO S/A, essas relações tendem a mudar drasticamente⁴⁸

São as situações geradas pelo ressurgimento de Almofala que vão forçando sua população escavar na memória, elementos mesmo que anteriores ao soterramento, para justificar sua legitimidade, seu vínculo e pertencimento aquele espaço. A memória aqui surge muito além do que um relicário de lembranças: ela é elemento de validação. Comprovante do tempo antes da areia, recibo que assegura o passado indígena em troca de terra, construções mão de obra, trabalho e exploração Tremembé. A memória, nesse instante, é a certidão de (re)nascimento dos Tremembé de Almofala.

Se volta a Igreja, se volta a população, se retornam as construções, comércio – agora menos movimentado- por que não se voltam os santos, motivo da querela principiada em fins do século XIX? Para isso, temos de dar conta dos espaços que estes ocuparam e o caminho percorrido de volta a casa de Deus.

Antes de outras questões, deve-se atentar que para além destas, outros instrumentos sagrados também foram levados, ficando concentrados na paróquia de Acaraú: “Dois sinos, o púlpito, um cálice, uma âmbula e outras peças tais como pedra d’ara, missal, sacras, pala, sanguinho, patena, véu, corporal, amito, alva, cíngulo, manipulo, estola e casula, todos parâmetros usados no ritual da missa pelos padres.” (SILVA, 2020, p.70)

Já as Imagens, quando levadas, Pe. Antonio Tomás nos informa que as de Nossa Senhora da Conceição, São José, Nossa Senhora do Rosário, São Miguel e São Benedito ficariam na capela de Nossa Senhora dos Navegantes, em Tanque do Meio, espaço em que residiram três das cinco imagens até 22 de Janeiro de 1944, visto que:

As imagens devolvidas em procissão no dia da reinauguração do templo sagrado pelo povo do lugarejo (1944). Das cinco imagens anteriormente existente na citada igreja, apenas três estão no prédio sagrado (Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário e São José), estão faltando São Miguel Arcanjo e São Bento, que integram, atualmente, o acervo sacro do museu D. José, em Sobral (SILVA, 2020, p.151)

O processo de retorno das imagens de Almofala não foi algo simples e nem finalizado. O autor nos conta que, ainda anos depois, o empenho realizado pelo então prefeito de Acaraú, João Jaime Ferreira Gomes, adjunto do engenheiro Domingos Cruz, e integrantes

⁴⁸ Com a compra da fazenda São Gabriel e mais três léguas de terra ao redor, que inicialmente pertenciam ao Aldeamento de Almofala, houve resistência dos descendentes nativos pela manutenção de suas terras, enquanto que por parte da empresa, apoiada pelos trabalhadores não-indígenas e “brancos” que visavam a ampliação de trabalho e lucro naquele espaço deu-se um forte movimento de expulsão dos nativos. Episódio que forçou os Tremembé a buscar auxílio em instituições políticas e religiosas em busca da demarcação de sua terra no final do século XX.

do Lions Clube – espaço de sociabilidade da elite Acaraúense - e vereadores como Assis Arruda e Antônio Dias Carneiro, entre os anos de 1983 a 1988, não lograram êxito diante das negativas do Bispo de Sobral, Dom Walfrido Teixeira Vieira.

Imagem 16: Imagens dos Santos



Fonte: Museu Padre Aristides Andrade Sales, Itarema-Ce⁴⁹

A cerimônia de restituição das então três imagens disponíveis se deu em nível de festa em 1947. As imagens disponíveis e relíquias sacras são transportadas em procissões entre os devotos que participavam do momento, sendo o cortejo dirigido pelos missionários franciscanos, Frei Jerônimo e Frei Evaldo, e um total maior que três mil fieis e curiosos que se dirigiam a prestigiar o retorno das Imagens (ARAÚJO, 1981, p71).

Com base no que as fontes nos apresentam até agora, é possível conjecturar que as imagens tenham sido trazidas três anos antes do trabalho finalizado como uma forma de motivar e manter acesa a fé dos que estavam envolvidos naquele empreendimento. Não se estava retirando a areia de um prédio, mas sim de um espaço que entendiam como a casa dos santos, ou da própria casa de Deus.

Retomando para o ano de 1947 e a celebração em ação de graças pelo encerramento da capela, encontramos na obra de Nicodemos Araújo (1981) a transcrição do convite para a celebração, publicada no Jornal “*O Estado*”⁵⁰ convidado às famílias a se fazerem presentes no dia 15 de Agosto do mesmo ano para as comemorações. Entre seus argumentos estão:

⁴⁹ A imagem acima fez referência ao retorno de três, das cinco Imagens que retornaram a Almofala. Da esquerda para a direita temos São José de botas, ao meio Nossa Senhora da Conceição e na lateral direita Nossa Senhora do Rosário. Estão dispostas na mesma ordem na capela.

⁵⁰ Jornal de Fortaleza, Publicado em 30 de Julho de 1947 sobre as questões ligadas ao retorno.

A comissão encarregada da capela de Almofala tem o prazer de comunicar a V.S. e Família que em agosto próximo se realizará a festa de N. Senhora, na Capela, a terminar em data 15 de mês citado.

Motivo, portanto de grande satisfação para todo o povo de nossa localidade, a solenidade em apreço representa para nós o mais importante acontecimento do ano em curso.

Jubilosa de poder, deste modo, proporcionar aos fiéis de Almofala mais um ocasião de felicidade, pela aproximação à Igreja de Deus, pela assistência aos ofícios de nossa santa religião e pelo cumprimento cabal de seus deveres religiosos, a comissão toma a liberdade de solicitar aos mesmos fiéis o comparecimento às missas e atos de solenidade, pedindo-lhes, também a generosidade de um donativo, para contribuir as despesas que a festa requer.

A comissão encarregada:

Flavio Filomeno Ferreira Gomes

Antero Rufino de Sousa

Francisco Antonio de Sousa

Joaquim Rufino de Sousa

Apud ARAÚJO, 1981, p.72-73)

É importante destacar que, mesmo que a areia tenha sido removida e as recuperações imediatas realizadas, as festas e movimentações posteriores inda visavam angariar recursos para dar conta dos reparos causados pelas ações da criminosa.

Além disso, o retorno da comunidade como um todo se dá paulatinamente. Embora o vento tenha mudado o curso em 1909, a Igreja só veio reaparecer na década de 1940 e com a ajuda da população – Tremembé, “Branços” e “contras”- entre 1942-1943. Tendo as Imagens – N.S. Rosario, N.S. Conceição e São José -, retornado em 1944, quando ainda se fazem reparações na estrutura da Igreja enquanto que as de São Miguel e São Bendito se viam resguardadas no Museu Dom José, de Sobral. Já a Igreja ficando a Igreja pronta e com a estrutura revitalizada para devido funcionamento, apenas em 1947, em comemoração a ação das graças.

É nesse cenário, nesse ciclo de morte (soterramento) e ressurreição (retorno), de passado incorporado no presente, de lembranças e lugares que ganham vida no presente, é que memória e história se veem imbricadas. Por vezes aliadas, noutras vezes dissonantes, mas sempre juntas. Numa relação dialética, mas sempre presente no(s) caso(s) de Almofala.

4.3 Memória e História: diferentes habitações na escrita

Quem hoje vê a clara e simpática *Igreja de Nossa Senhora da Conceição*, no distrito de Almofala, em Itarema, na região Norte do Ceará, pode nem saber que ela já esteve soterrada por toneladas de areia. Há 125 anos, uma mudança no regime dos ventos fez com que as dunas móveis do entorno invadissem e cobrissem o templo, em 1897. O fenômeno só veio a se repetir quase meio século depois, na década de 1940, permitindo a dispersão da areia e o ressurgimento do templo. Tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) desde 1980, a igreja se tornou uma atração turística da região [...] Em outubro de 1898, o padre foi ao local executar a transferência. Segundo relatos escritos pelo sacerdote, mais de três mil pessoas estavam presentes para a cerimônia, ainda de madrugada. Porém, as imagens não

seriam retiradas pacificamente. Uma mulher chamada Joana Camelo entrou na igreja, tomou uma imagem de Nossa Senhora do Rosário e fugiu. Sem ver reação próxima, *o próprio padre correu atrás dela* até alcançá-la e segurou-a pelo braço, pedindo que devolvesse a peça. Com o episódio, formou-se uma confusão generalizada.⁵¹

A publicação do Jornal Diário do Nordeste, mais de um século depois, surge retratando os acontecimentos de Almofala que nos instiga a pensar não apenas o modo como buscamos e tratamos o passado mas, principalmente, o modo como ele nos chega até o tempo presente. Aqui é possível equiparar o trabalho do historiador ao do joalheiro que, buscando indícios de garantir a veracidade de uma joia, busca as melhores lentes, apetrechos e medições para seu ofício. Assim, refletir como, na contemporaneidade, por quais formas evocamos e tratamos do passado- ou quais “lentes” usamos para espia-lo -, é que nos debruçaremos sobre as relações entre a memória e a história.

Durval Muniz de Albuquerque Jr. No final de seu livro *A Feira dos mitos a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950)* cita trabalho de dois historiadores, Hebe Maria Mattos de Castro e Eduardo Cavalcanti Schnoor com o título *Resgate: Uma janela para o oitocentos*. O trabalho tinha como objeto de estudo uma fazenda escravagista situada no vale da Paraíba, e tratava sobre questões ligadas ao mundo econômico e relações e trabalho e sociedade no século XIX. No entanto, o curioso aqui é que de acordo com Albuquerque (2013), os dois motivos para esse objeto de pesquisa desse trabalho ser algo tão singular eram:

Primeiro, por possuir um acervo documental pouco comum para uma fazenda da época, o que demonstra um cuidado para com atividades de registro que tinham seus proprietários, atitude também rara para com o período, mas, em segundo lugar, o que parece ter encantado a todos, foi o fato de que a fazenda se chamava, significativamente, resgate. (ALBUQUERQUE JR, 2013, p.225)

A ironia contida no nome de uma fazenda escravagista ser chamada de “resgate” equipara-se a posição irônica em que se via Almofala e sua definição como “lugar que se vive por pouco tempo”; porém, muito, além disso, tanto o trabalho citado por Albuquerque Jr (2013) como a sugestiva graça contida na definição de Almofala, dão margem para ir mais a fundo. Compreender os entrelaçamentos das fontes e suas necessidades, bem como o porquê de serem

⁵¹ DIÁRIO DO NORDESTE, 13/06/2022 Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/igreja-no-interior-do-ceara-foi-soterrada-por-dunas-ha-125-anos-e-ressurgiu-quase-meio-seculo-depois-1.3242385> acessado em 20/07/23 as 09:28 am.

chamadas ao tempo presente, o papel da saudade e a(s) relação(es) entre memória e história, surgem aqui como necessárias para analisar as tramas do passado.

Neste tópico, vamos conhecer o papel da saudade. Esta surge como fio condutor. Inquieta, recorre a memória como subsídio para sustentar, criar, moldar a história. Mas para além disso, buscar-se-á conhecer esta memória – quem lembra, porque lembra e como lembra; para, posteriormente, analisar as produções e organizações legadas pela história – porque se constrói, como se constrói e onde habita;

Mas antes é necessário deixar claro que tal estudo só foi possível devido a uma nova abertura no campo da história na década de 1970, motivada também pela proximidade do fim da guerra fria, fazendo a história, ou nova história cultural, desfrutar de duas abordagens interna e externamente. A primeira, focada em resolver lacunas de dentro da própria disciplina e a segunda, fazer com que os historiadores se abrissem para as novas transformações do cenário social do fim do século XX.

O pensamento expressado até agora sobre essa questão é de Burke (2021) em seu livro “O que é história cultural?”, já em sua terceira edição, propõe mostrar um cenário geral para melhor se debruçar sobre esse assunto.

Segundo o autor, ainda em 1780 já haviam publicações voltadas para o âmbito da história cultural, seguindo determinas “fases” desse novo pensamento histórico. Sendo estas organizadas em quatro: Clássica (1800-1950), História social da arte (1930), a descoberta da história da cultura popular (1960), e a nova história cultural; interessante destacar que essas fases, por vezes, não se dão de modo linear. Quase sempre, facilmente poderemos encontrar traços de determinada fase em outra ou até mais de uma, demonstrando assim, o caráter simultâneo desse evento.

O período denominado como clássico é assim entendido devido a concentração dos historiadores sobre trabalhos de natureza erudita, das literaturas, filosofia e ciências; a história social da arte já traz uma evidencia maior entre as parcelas mais negligenciadas da sociedade e uma “consciência mais aguda da relação entre cultura e sociedade” (BURKE, 2021, p.25). e foi justamente esse o ponto de abertura para o estudo da cultura das classes baixas e marginalizadas, a descoberta da cultura popular na década de 1960 e mais a frente, já na década de 1990 com a virada em direção aos estudos antropológicos, foi possível possibilitar pesquisas que enfoquem o cotidiano, os costumes e – como estamos fazendo ao longo deste trabalho- investigar o papel das memórias nas relações e construções sociais.

A memória, enquanto campo de estudo da história cultural deve ser aqui apresentada de modo separado da história. Embora ambas sejam necessárias uma a outras, as

duas apresentam especificidades em seu trato e elaboração- sejam elas lembranças ou narrativas.

Pierre Nora (1993) traz contribuições interessantes sobre essa perspectiva. De acordo com ele “fala-se tanto sobre memória porque ela já não existe mais” (p.07), ou seja, devido a processos exteriores como a independência dos países periféricos e o processo de industrialização em massa houve um “aceleramento da história”. Devido a esse processo, as sociedades guardavam uma dita “memória pura” veem o fim dessas “sociedades-memória”, seguindo para um novo modelo de organização social em que, passado o tempo da memória, surgiria o tempo da história. Nessa nova organização social, a memória reside em frangalhos, selecionada e contextualizada pela história em “lugares de memórias” (p.06) estes serão espaços de refúgio para esses elementos do passado que residem no presente como- a meu entender- reféns dos usos da história. De todo modo, o autor conceitua essa relação entre memória e história de determinado modo:

Se habitássemos ainda nessa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gestos, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal no ato e do sentido. Desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história (NORA, 1993, p.02-03)

Entende-se aqui a grande cisão entre memória e história. Mesmo estando separadas, as duas ainda se veem necessárias, uma a outra, principalmente quando tocadas nos lugares em que história reserva para a memória. Tendo ciência de que o autor versa sobre o caso francês, mas mesmo assim sendo possível seguir sua linha de raciocínio para nosso objeto de estudo, é possível pensar para Almofala – ou mais precisamente a Igreja – como expressão máxima desse lugar, legado pela história, posto e cristalizado como lar da memória. Conservado, defendido lugar de refúgio das lembranças sobre um passado de resistência, força, espera e luta;

Outra visão interessante sobre esse momento, encontramos em Pesavento (2014). Numa perspectiva bem parecida com a de Nora (1993), ela traça separações entre a memória e a história, propondo que ambas são representações narrativas do passado, sendo um registro, uma forma de resguardar um período de ausência do próprio tempo. De modo mais elaborado, sobre as ações da memória diz que:

[...] a memória permite que se possa lembrar sem a presença da coisa ou da pessoa evocada, simplesmente com a presença de uma imagem no espírito e com o registro de uma ausência dada pela passagem do tempo. Há uma modalidade da memória chamada por Aristóteles *mneme*, que diz respeito a presença involuntária de tais imagens do passado no espírito, que surgem por evocação espontânea ou que podem

ser despertadas por um ato ou objeto que, reproduzindo uma experiência e uma sensação, permitam fazer aflorar uma lembrança. (PESAVENTO, 2014, p.94)

Desse modo, tanto Nora (1993) como Pesavento (2014) concordam que existem lugares ou acontecimentos que resguardam a memória ou, que por meio destes são evocadas lembranças, recordações e saudade.

Aliás, é a saudade essa causa. Esse meio de evocação de lembranças. A nostalgia, os modos de olhar e remeter diretamente ao passado. O sentimento de ligação entre a memória e sua similar, a história.

Até agora conseguimos acompanhar o desenvolvimento de Almofala desde seu início com as ações jesuíticas missionárias, bem como as ações da Irmandade, florescimento e decadência enquanto área econômica e religiosa de prestígio. Também conseguimos ver a apreensão com a chegada da duna, o conflito gerado por ela entre os grupos distintos que ali habitavam e a dor da desolação, da saudade; para, quase meio século depois, acompanhar o ressurgimento desse espaço, o retorno da população, e de modo progressivo, o retorno completo do espaço até 1947. Com base nisso, esse tópico terá uma ocupação menos factual, ou seja, se prenderá menos as datas e a marcha da areia, para se dedicar a uma análise mais dedicada sobre as produções memorialísticas e historiográficas, sobre e deste, espaço.

Conhecemos o lugar. Como e porque se constituiu como um espaço habitado em grande maioria por Tremembé e seus descendentes. Conhecemos o antes. A comparação com o jardim do éden, o cenário e a importância econômica, política e religiosa. Conhecemos o evento que mudou tudo. A chegada da duna e o peso simbólico e mítico que carregava. Esmiuçamos o conflito. Seus agentes, disputas e conflito de interesses. Conhecemos o depois. A desolação do espaço. A imposição –e construção- da falta, da solidão. E, por fim, presenciamos uma ressurreição, lenta e gradual, com ações não apenas naturais, mas auxiliados pelas forças dos braços humanos. Vimos o renascimento do “lugar que se vive por pouco tempo”

A saudade, nesse momento, surge com a função de instigar tanto a memória como a história sobre o caso de Almofala. É a saudade aqui a constituir, desaqueitar, reclamar e buscar respostas, falas e posicionamentos sobre elementos do passado. Ao mesmo tempo, em que memória e história já tinham por função, e como traço elementar, essa necessidade de retorno. O que, nesse momento, cria uma relação cíclica entre saudade que chama pela memória e história em busca de respostas do passado e, essas duas últimas que já fazem isso por si mesmas, mas que agora encontram na saudade pistas e indícios de tempos anteriores.

Aliás, ainda pensando sobre a saudade é bom retomar o pensamento de Albuquerque Jr, (2013) sobre a fazenda resgate. “Resgate” nesse momento vai muito além de nomear um antigo espaço escravagista. “Resgate” é usado enquanto semântica pelo autor para alertar sobre a “síndrome do resgate” da necessidade de se socorrer da inutilidade, do desuso e do esquecimento esses elementos do passado.

[...] Fazê-lo pular para o presente; fazê-lo retornar ao presente; recupera-lo como algo que se encontrava perdido ou como algo que havia sido cedido a outrem; liberta-lo de sua prisão a seu próprio tempo; salvá-lo do esquecimento, da obscuridade, da distância, do desconhecimento; remi-lo do seu caráter mesmo de passado, cumprindo, assim, o seria o dever do historiador, ou seja, conseguir, com dificuldade e sacrifício, com um trabalho árduo fazer tornar o passado, fazê-lo novamente presente, reencená-lo tal como era na realidade, em essência na sua verdade, diante dos olhos dos contemporâneos [...] (ALBUQUERQUE JR., 2013, p.226)

Embora nessa obra o autor enfoque a cultura popular nordestina, esse medo do esquecimento, esses espaços em que impera a saudade, em que se coabita um tempo paralelo, longe da história, onde se guarda a memória “pura” é onde reside o reino da memória. A necessidade do autor de alertar para o papel do historiador enquanto que aquele que resgata elemento do passado, buscando reavivar sua essência, surge sempre como uma necessidade do tempo presente. Onde a história busca na memória, subsidio para se fazer valer em seu tempo. Porém, muito além de estar apenas a serviço da história, a memória surge como elemento vivido, coeso e independente. Mantendo, ambas, uma relação de similitudes.

Nas fontes, a saudade surge não apenas como motivo mas como ponte de ligação e chamamento do passado causando a evocação das memórias. Estas, quando surgem, veem-se ligadas ao(s) indivíduo(s) quase sempre por relações sentimentais ou identitárias:

Luis Cosmo lembra do dia que tiram as imagens de santos do templo. “naquele dia minha filha mais velha foi batizada”. O agricultor se refere ao dia em que o Padre Antônio Tomás celebrou a última missa antes da igreja ser totalmente invadida pela areia. Foi em outubro de 1898. A celebração começou às quatro e meia da manhã com a presença de cerca de três mil fieis. “na hora de retirar os santos do Altar, houve briga e discussão entre as pessoas que não concordavam que levassem para Itarema. Acabaram levando e de lá eu não sei mais de nada”, acrescenta. (O POVO, 07/12/1898, p.03)

A ligação afetiva do depoente vem através da relação familiar que tem do batizado da filha e do qual se relaciona e se liga com esse evento maior, visto que “os acontecimentos são tempos fortes que fazem memórias fortes; a dissolução do acontecimento na banalidade do todo-acontecimento origina, com certeza, memórias fracas.” (CANDAU, 2016, P. 101) ou seja, evento que causam impactos em determinado grupo, conseguem manter-se e ecoar dentro deles reforçando-lhes o laço com o acontecido e consequentemente suas lembranças e relações de pertencimento aquele espaço.

Isso será algo fundamentalmente necessário quando, não apenas a saudade, mas a chegada de posseiros⁵² em Almofala na década de 1960, que tentam deslegitimar a legalidade Tremembé as suas terras e conseqüentemente, suas memórias. Como essa temporalidade e esse novo conflito que se dá ao entorno da etnia não está ao alcance do recorte temporal que propomos ao longo desta pesquisa, deve-se deixar claro que as movimentações em torno da legitimidade da terra e reafirmação Tremembé tiveram suas reivindicações legalmente encerradas ainda na década de 1990, quando os nativos conseguiram demarcar parte do seu território original. Aqui deixo claro que a luta pela demarcação completa do território declarado como terra do aldeamento Tremembé no século XVII, ainda segue como objeto de luta dessa população até o momento da presente pesquisa.

Essa ligação afetiva, que pode ser saudade, falta ou solidão – como tratamos em tópico anterior- vai desencadear lembranças. Vai chamar, instigar e buscar, em eventos familiares ou grupais, a necessidade de recordar. E ao buscar essas recordações, como o caso de Luis cosmo, mesmo dentro de sua família ele é remetido para um acontecimento, uma memória, grupal, que ligou não apenas sua família mas impactou, em seu caso, sua etnia.

É interessante perceber isso porque, já desviando desse ponto do chamamento da saudade e das ligações afetivas e nos encaminhando para a memória propriamente dita, de acordo com Burke (2000) existe uma visão tradicional que por muito tempo legou o historiador apenas como um guardião da memória e de seus acontecimentos para assim leva-los a posterioridade e as demais gerações aprenderem pelo exemplo da experiência passada. Essa mesma visão, transformava a memória em como servidora da história, ou por sua vez, esta última tinha como papel principal salvar a memória do esquecimento. Assim, sobre os usos dos depoimentos memorialísticos escritos, que temos usado até o presente momento, é posto que:

Essa explicação tradicional da relação entre a memória e a história escrita, na qual a memória reflete o que aconteceu na verdade e a história reflete a memória, parece hoje demasiadamente simples. Tanto a memória como a história passaram a revelar-se cada vez mais problemáticas. Lembrar o passado e escrever sobre ele não mais parecem as atividades inocentes que outrora se julgavam que fossem. Nem as memórias e nem as histórias parecem mais ser objetivas (BURKE, 2000, p.69-70)

Ou seja, é posto pelo autor que em determinado momento foi percebido pelos historiadores que essas relações, seja da memória consigo própria ou da história consigo mesma, parte de relações às vezes consciente e outras inconsciente, interpretações e distorções,

⁵² O termo aparece nas escritas das memórias Tremembé como sendo um grupo de “brancos” que buscam se apropriar das terras inicialmente ocupadas pelos nativos se valendo da premissa de que os índios haveriam sido extintos ainda no período imperial.

influenciadas ou condicionadas pelos meios externos e sociais, tendo em vista que os indivíduos que detêm, prioritariamente essa memória, não estão isolados de seu meio social. Ou seja, quando tratamos da memória desses indivíduos, tratamos com o registro escrito dessa memória que por diversas situações, sejam elas de natureza temporal, cultural ou política, tendem a conter alguma intenção, visto que o indivíduo é um ser social que tende a guardar ou registrar aquilo que lhe for mais atrativo ou importante.

Ao tratar de Almofala e usar as memórias de personagens como Tia Chica ou Luis Cosmo é preciso estar ciente dessa seletividade proposta pelo próprio indivíduo que cede as suas memórias, essas lembranças que vão ser compartilhadas de forma grupal – no caso de Almofala, dentro da etnia Tremembé- de forma geracional, gerando memórias fortes (CANDAU, 2016) que vão fortalecer o grupo, através de compartilhamento de grandes lembranças: um passado glorioso de lutas (Colonização e recebimento das terras), uma tragédia (chegada da duna), resistência em frente a opressão (retirada das Imagens), Resiliência e força frente as adversidades (retorno a Almofala, escavação da Igreja); tudo isso, sustentado por elementos externos que dão ar de comprovação as narrativas memorialísticas geracionais. Reforçando a identidade e memória Tremembé.

Outro ponto interessante sobre essas memórias são o seu aspecto coletivo. Sobre isso, Halbwachs (1990), enfatiza:

Fazemos apelos aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para complementar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos permaneçam obscuras [...] certamente, se nossa impressão pode apoiar-se não somente na nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se a mesma experiência fosse recomeçada, não somente pela mesma pessoa mas por várias (p.21)

Ou seja, memórias como a de Luis Cosmo ou, em capítulo anterior, de Tia Chica, somam-se a outras que, embora não tenham vivido o mesmo período, agrupam-se dentro do grupo e passam a compor narrativas que vão sendo transmitidas pela oralidade de forma geracional. No entanto, essa memória coletiva, não anula as particularidades da memória individual- recobremos de Luis Cosmo falando sobre o batizado de sua filha mais velho no dia da retirada dos santos- mas sim, passam a somar-se a elas, fortalecendo-as.

Não apenas as memórias indígenas transcritas aqui seguem essa ordem como também as lembranças produzidas, guardadas e publicadas pelos memorialistas. Ramos (1958), ao falar sobre a produção da memória por seu tio-padre e sua contribuição para a produção historiográfica de Almofala, diz que:

Os grandes homens não morrem, desaparecem apenas. O culto poderoso da amizade vivida na memória a lembrança dos que se ausentaram. O Tempo, na sua marcha acelerada, vai deixando para trás, a grandes distancias, as marcas que assinalaram diversas paragens da vida, mas não conseguiu apaga-las no coração nem lesioná-las da memória dos que tem alma. (RAMOS,1958, p.12)

A memorialista tenta, pela força da escrita e não da oralidade, reforçar as lembranças que tinha do sacerdote apoiadas pelo coletivo do qual fazia parte – nesse momento, a elite acarauense- como modo dar legalidade a sua produção. Ou seja, ver-se aqui que tanto as memórias escritas como as legadas pelas oralidades, buscam, no coletivo e individual, manter-se com caráter de verdade. O que é interessante, pois, de acordo com Burke (2000) “As memórias são influenciadas pela organização social de transmissão e os diferentes meios de comunicação empregados” (p.73). Nisso o autor aponta cinco formas de transmissão de memórias, sendo elas: As tradições orais, memórias e relatos transcritos, as imagens, as ações e o espaço.

Tanto Halbwachs (1990) quanto Burke (2000) compartilham da ideia de que a memória – os modos de recordar e transmitir- são inseparáveis do social. Desses modo, aqui entende-se que o ato de lembrar,- e porquê e como lembrar-, é algo ligado as situações externas ao individuo. A memória, por vezes, vê-se como moeda de troca, ou elemento de fundamento identitário, social e, principalmente, histórico.

Se, com Nora (1993), vimos que existe um tempo da memória e um tempo história, nesse momento devemos nos debruçar sobre ele. Muito já foi falado sobre o ato de lembrar e suas representações- bem como elementos de transmissão e espaços que a memória passou a habitar já na era da história. Também falou-se do modo como a saudade puxa pela memória- e aqui devo acrescentar que nos textos em que a saudade se vale das lembranças, recorre a um novo elementos, a nostalgia- mas, agora, devemos focar na produção da história sobre o acontecimento em si, e o modo pelo qual a história o tratou.

Se, até então, vimos na memória elementos que buscavam ligação mais afetiva com seus indivíduos em que até suas formas de transmissão e assimilação fazem parte de jogos identitários (CANDAU, 2016), a história aproveitará essa estrutura do reino da memória para assim constituir seu império. No entanto, esse império se fará por cima dos restos, dos fragmentos dessa memória que, por sua vez, dará os argumentos, as bases, as lembranças, para a construção narrativa da história.

Voltemos ao exemplos já utilizados ao longo dessa pesquisa: os relatos indígenas (Tia Chica, Luis Cosmo), os contos mitológicos (a lenda do morro da criminosa), a ligação a herança e passado colonial das terras (constituição de Almofala no Brasil colônia) e até o

próprio nome de Almofala (“lugar que se vive por pouco tempo”) todos esses elementos vão sendo transmitidos, entre os nativos, pela oralidade e, somado as produções bibliográficas de pesquisadores como Antonio Bezerra, Gustavo Barroso, Florival Seraine, Barão de Stuart, Tomaz Pompeu, Renato Braga, Pe. Francisco Sadoc de Araújo, Carlos Stuart Filho, entre outros⁵³ gerando assim elementos narrativos, embasados pela memória, subsidiados por outros vestígios de passado, para assim constituir elementos de história. Sobre a história, Catroga (2015), diz o seguinte:

Só um cientismo ingênuo pode aceitar a existência de uma radical separação entre a retrospectiva da memória e a retrospectiva historiográfica, tanto mais que ambas não são exclusivamente criadas pela imaginação e, ainda que por vias diferentes, aspiram ao verossímil, seja por fidelidade ou veredicto. (CATROGA, 2015, p.53)

O autor, de modo similar ao que faz Nora (1993), busca esse ponto de separação entre a memória e a história. No entanto, diferentemente deste último, ele parte para a profusão de trabalhos que se preocupam, dentro da historiografia, com a distinção entre essas duas. No excerto, o autor deixa claro que é impossível desassociar memória e história, deste modo, tendo as duas a mesma natureza e as mesmas aspirações, a relação e correlação entre as duas é algo que vai movimentar as produções historiográficas em torno de ambas e “as formas como se relacionam com o real” (PESAVENTO, 2014, p.96)

Se entendemos que memória e história são tão similares e apenas formas diferentes de tratar o passado- mantendo entre si, relações de dependência: a memória para ampliar seu alcance e a história para ter a memória como estrutura de sua composição- é necessário também, pensar essa coleção dentro da escrita do trabalho historiográfico. Se as duas se encontram ancoradas no passado e bebem desse momento – a memória de modo vivido e a história tratando de mortos- é aqui que podemos pensar, nessa relação, sob as colocações de Certau (1982):

De fato, a escrita histórica – ou historiadora- permanece controlada pelas praticas das quais resulta; bem mais do eu isto, ela própria é uma pratica social que confere ao seu leitor um lugar bem determinado, redistribuindo o espaço das referencias simbólicas e impondo, assim, uma lição;ela é didática e magisterial, mas ao mesmo tempo funciona como imagem invertida; dá lugar a falta e a esconde; cria estes relatos do passado que são o equivalente dos cemitérios das cidades; exorcisa e reconhece uma presença de morte no meio dos vivos (CERTAU, 1982, p.95)

Muito embora o autor não trate nesse ponto sobre a memória e sim sobre o trabalho do historiador, principalmente no tocante a escrita, é sobre pensar uma correlação que se propôs

⁵³ Informação retirada de SILVA, José de Fátima. *Almofala, relicário de lembranças*. Itarema: Nova Cruz, 2020, p.89 quando faz um panorama geral dos historiadores que vieram visitar a povoação durante o século XX.

que utilizássemos seu pensamento. Quando analisamos a escrita das fontes utilizadas ao longo desse trabalho, foi possível perceber o trato com os mortos- ou, se melhor colocarmos, a escrita das memórias dilaceradas e chamadas para a constituição da história sobre essas memórias- essa ação de produção da história- aqui colocada por meio da escrita- surge de cortes no passado – nas memórias- chamados pela necessidade do presente, dos vivos. Assim, a história, tal qual a memória, trabalharia com um outro tempo, uma outra época, com os mortos. Ela instaura o tempo dos mortos no tempo dos vivos. Assim, seja como um ato de rememoração ou registro, como fuga para o esquecimento, esses personagens, sentimentos e eventos, são resgatados pelo texto. Pela escrita do historiador que, justamente por essa ação, como uma prática, ressuscita os mortos e lhes dá um novo funeral, dessa vez, pela escrita.

Essa necessidade de registrar, de guardar memórias ou mais especificamente de se “escrever a história” sobre esse momento, vai ser uma preocupação encontrada e compartilhada por aqueles que resolveram se debruçar sobre o caso de Almofala entre o século XX e XXI. Nicodemos Araújo, no prefácio da primeira edição de seu livro “O Município de Acaraú”, em 1971, se vale da prerrogativa de que:

Afora os motivos invocados, as anotações compiladas nestas páginas nada mais representam, do que um diminuto subsídio para os anais da terra do Rio das Garças. Entretanto, não deixam de constituir uma contribuição, desvaliosa embora, para aqueles que por ventura vierem a escrever algo sobre a existência tricentenária desta comunidade, em seus diversos aspectos. Tais motivos representam, para nós, um dever. E, “quando não se pode fazer o que se deve, deve-se, pelo menos, fazer o que se pode” (ARAÚJO, 2005, p. 10)⁵⁴

Essa preocupação também é encontrada em Ramos (1958) quando tratou da necessidade de se registrar as atuações de seu Tio- padre nos acontecimentos da região. Também é preocupação de Silva (2020) que, ao dar legalidade ao seu lugar de fala, também responde a cobrança de Araújo (2005) quando diz:

Este é o livro de *Almofala*, onde passei minha infância, terra que tanto amo e considero verdadeiramente meu torrão natal, onde aprendi as primeiras letras com a saudosa professora Tereza Barroso [...] o meu agradecimento pessoal ao povo de Almofala e todas comunidades regionais. Peço desculpas aos leitores pelo que não soube fazer, com a justificativa de que, ao menos, fiz o que pude! (SILVA, 2020, p.155-156)

A necessidade do registro, a urgência em não se deixar “perder” na memória, a própria história. Está última que, por sua vez, surge, dilacera a memória para nos apresentar pedaços, contextualizados, de tudo aquilo que representou um dia. É aqui, o ponto em que ambas, conjuntamente, mostram-se em simbiose: a memória precisa da história como forma de

⁵⁴ Neste trabalho utilizamos a segunda edição, publicada em 2005.

preservação e ampliação de alcance; ao passo que a história tem na memória parte se sua constituição, de seu registro, de seus personagens e cenário.

Ambas, aqui, versam e tratam de Almofala sob a mesma preocupação: livrar o lugar das areias do esquecimento. Aliás, por mais que este se faça parte constituinte tanto na história como na memória – ao lembrar algo também se esquece de algo- as duas, seguem desenterrando, valendo-se, não de baldes, pás, sacos ou das saias das mulheres, mas pela oralidade ou pela escrita. Cada qual a seu modo, sempre buscando, cavando e revelando mais um aspecto sobre Almofala.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compositor de destinos/ Tambor de todos os ritmos/ Tempo, tempo, tempo, tempo/
Entro em um acordo contigo/ Tempo, tempo, tempo, tempo/ Por seres tão inventivo/
E pareceres contínuo/ Tempo, tempo, tempo, tempo/ És um dos deuses mais lindos/
[...] E quando eu tiver saído/ Para fora do teu círculo/ Tempo, tempo, tempo, tempo/
Não serei nem terás sido/ Tempo, tempo, tempo, tempo⁵⁵

O Tempo. Representado como um senhor velho sábio, calmo e paciente. Que sabe o momento adequado de cada coisa, escolha ou pessoa. Que em sua marcha, lenta e gradua, segue e observa o ritmo da vida, dos lugares, numa pacata marcha, dentro de imenso ciclo. O tempo passa, leva consigo - a juventude, as formas, a vida. Mas também deixa- deixa marcas, saudades, lembranças

O Vento, representado tanto na música como literatura de forma livre, solta e menineiro. Levando o que lhe põe a frente. Brincalhão e festeiro está presente em todos os lugares e – principalmente, em todos os tempos. Impudente, juvenil e apressado, configura o vento o antônimo do tempo. Dois opostos que, quase sempre, dividem os mesmos espaço, cenários e histórias. Como opostos e inseparáveis, tempo e vento configuram uma relação dialética em que, conciliados, movem as estórias.

É por isso que o tempo nunca está sozinho. Ele é impulsionado, estimulado e acompanhado pelo vento. Ambos, configuram- e aqui mais uma vez tenho de dar ênfase em sua relação com a literatura-, uma parceria quase mística ou em alguns lugares, entendida como endiabrada. Na literatura, o tempo e o vento são sinônimos de transformação, mudança e descontinuidade. Nos exemplos encontrados no nosso próprio folclore, sempre que o saci se

⁵⁵ VELOSO, Caetano. Cinema Transcendental. CD 838 289-2. Philips, 1989.

apresenta –em um redemoinho – objetos mudam de lugar, a cozinha adquire um aspecto de rebuliço e até os animais sofrem alterações (veem suas crinas em nós).

Na música, o tempo marca as mudanças da vida humana: as relações, continuidades e rupturas, enquanto o vento- não tendo sido tratado diretamente- segue inquieto, cheio de vontade, simples e imponente. Ele, em sua cega carreira, passa pelas gentes, lugares e acontecimentos.

Foi seguindo estes dois que se deu a presente pesquisa. Perseguindo os caminhos traçados e transformados pela relação dúbia imposta por eles é que percorremos e recorremos as produções do século passado, as memórias e as histórias daqueles que já não habitam o tempo presente. Foi buscando entre eles, os as dunas e areias que percebemos as sutilezas, usos e formas de lembrar, registrar, transmitir e compartilhar recordações, costumes e histórias.

Assim, buscamos nos prender junto a duna para compreender os momentos pelos quais Almofala passou, estando assim este trabalho dividido em três momentos: *antes*, *durante* e *depois* do soterramento, para assim proporcionar uma melhor compreensão da dimensão do acontecimento em si e suas reverberações entre o espaço e a população.

Na primeira parte desse trabalho buscamos o antes: o período de formação de Almofala, os motivos que levaram a ocupação da região bem como por quem era formada sua população e uma revisada superficial nos dois primeiros séculos que antecederam o soterramento, para assim conseguir mostrar um panorama geral do evento em si.

Interessante atentar que, como a região se formou dentro de uma mistura étnica entre branco europeu, os negros africanos trazidos para trabalhar no engenho de patos – região próxima a Almofala, e os índios nativos da etnia Tremembé, temos dentro do projeto colonial – por sinal algo muito forte nos primeiros duzentos anos desse lugar- constantes reorganizações territoriais, como por exemplo, as doações de sesmarias, constituição de fazendas agropastoris e/ou terras destinadas a aldeamento e catequização.

Outro ponto interessante sobre esse momento é que, devido o contato cultural mencionado, forjou-se nesse lugar um imaginário místico muito forte, o que foi comprovado quando, no momento do soterramento em si, foi possível vislumbrar a nomeação da duna com base em lendas locais ou mesmo a ideia de castigo empregada no fato em si.

Assim, o *antes* serviu como forma de compreender as bases: criação, extensão e organização territorial e geográfica do espaço. Bem como foi possível analisar a influência política e econômica que Almofala vai expressar durante esse momento com as charqueadas de Acaraú ainda no período oitocentista. Outro ponto sobre o qual versamos largamente, foi sobre as ações ligadas ao mundo religioso: as ações jesuíticas e controversas das fontes analisadas, a

construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala, e as ações da Irmandade que seguia sob a proteção da mesma virgem, a qual figurava nesse espaço, para além de um órgão de controle e cuidado da fé e conversão, mas principalmente como espaço de sociabilidade e detentor de certo prestígio social entre os habitantes.

A ideia, nesse primeiro momento era basicamente apresentar os alentos que constituíram a região de Almofala, bem como mostrar – mesmo que superficialmente- parte de sua herança colonial e os modos como esse arcabouço vai interferir nas relações de identidade (descendentes dos índios Tremembé) e as formas de memorização sobre o soterramento e o conflito oriundo da retirada de seus santos (usos das transmissões orais e geracionais da memória, legalidade e pertencimento a terra, costumes, apego ao sagrado católico), como forma de justificar as ações que se deram posteriormente.

Já no *Durante* buscamos mostrar o passo a passo do conflito em si, bem como os personagens envolvidos e suas representações na memória escrita pela documentação a qual tivemos acesso, além de que, ainda neste ponto seguindo a marcha da duna, conseguimos visualizar as despedidas para com o espaço, a retirada de seus habitantes e a desolação do local.

Foi possível realizar uma análise do panorama do cenário nacional e regional para compreender as transformações do seio eclesial católico com o processo de romanização para barrar aspectos ligados ao catolicismo popular e os movimentos messiânicos da virada do século. O que nos dá, nesse momento, uma visão geral do que ocorria para com as mentalidades e fé, no credo católico, principalmente na região do nordeste brasileiro.

Outra preocupação desse momento foi o estudo das representações contidas no evento da retirada dos santos. Usando principalmente o texto do padre Antônio Tomás - que é quem nos ofereceu uma gama maior de detalhes. Desde sua partida da cidade de Acaraú até Almofala na missão de retirar os santos da capela, bem como a preocupação com símbolos e metáforas usadas na homilia da missa para aplacar o ânimo da população quando deflagrasse o motivo de sua visita e as percepções e comentários sutis feitos sobre o evento. É com o sacerdote que tomamos conhecimento da contenda, da presença dos jagunços, do modo como Joana Camelo foge com a Imagem de Nossa Senhora do Rosário, o apego aos santos e a ligação com os símbolos cristãos.

Notadamente, nesse momento foi possível analisar a contenda movida pela retirada dos santos separando seus personagens em grupos: Os habitantes, os eclesiais e as figuras proeminentes. O primeiro era composto por membros e descendentes da etnia Tremembé e moradores locais (Joana Camelo, Pedro duro e Caboré); o segundo, por membros da Igreja católica (padre Antônio Tomás) e o último, por figuras proeminentes que figuravam pela região

e vinham de apoio ao sacerdote (Cassiano de Mendes (Meirinho) e Miguel Monteiro dos Santos, entre outros); estes, cada qual partindo de uma perspectiva diferente, compartilhavam interesses para com a manutenção ou retirada das imagens dos santos da Igreja de Almofala que em 1898 estava em vias de ser engolida pelas areias das dunas. As reverberações, interesses e formas de rememoração de cada grupo foram analisadas separadamente para assim entendermos que os interesses dos personagens bem como sua posição no conflito neste momento vai controlar a sua (re)produção memorial sobre o evento ou até sobre seu próprio personagem. Como exemplo para isso posso citar o próprio Antonio Tomás ou Tia Chica, o primeiro tem uma memória ligada a retidão e ao bom exemplo (memória produzida por sua sobrinha neta) enquanto que outras fontes o indiquem como sujeito com tendências rebeldes. A segunda, por sua vez, apenas reproduz o que lhe foi passado geracionalmente. Diferentemente do eclesiástico, não tem a escrita (ou história) como objeto de manutenção da unidade dos fatos e temporalidade, nos narrando fragmentos e percepções sobre o evento, já herdado de gerações anteriores no seio de seu grupo.

E por fim, o *depois*. Aqui tratamos sobre o momento em que a areia cobriu toda a região, bem como seu ressurgimento na década de 1940 e por fim, da relação entre as produções memorialísticas e historiográficas sobre o evento em si, como modo, dado todo o processo, entender as diferentes formas como esse acontecimento impactou e reorganizou as memórias, os modos de lembrar e transmitir essas lembranças e história(s).

Num primeiro momento tratamos de solidão. Após a duna ter consumido todo o espaço e a população ter de procurar abrigo em outros locais, Almofala tornou-se um mar de areia, inspirando ainda contos literários e poemas sobre sua trágica história. No entanto, décadas depois o espaço ressurge. Porém, diferentemente de como se deu seu desaparecimento, dessa vez, seu ressurgimento se dá de forma gradual, sendo a primeira menção a mudança dos ventos ainda na primeira década do século XX. Aqui, é registrado o trabalho coletivo dos ex-moradores de Almofala, descendente dos índios Tremembé que parte nas noites de lua clara com saias, cuias e sacos para retirar a areia da Igreja – símbolo expressivo do centro da antiga povoação constituída pelos nativos.

Além do retorno da Igreja, buscamos compreender o retorno da vida como um todo ao local: os moradores e as Imagens sacras, para suas antigas habitações. O retorno a vida onde antes havia só areia, a memória personificando-se através da história.

Por fim, buscou-se perceber, entre as memórias escritas e geracionais, suas transformações e ligações com outros eventos que forçaram sua evocação. A saudade, enquanto ponte de ligação entre a memória e a história, seguida pela necessidade de afirmação identitária

dos Tremembé que buscavam no passado elementos que o ligasse a terra e os que promovessem sua luta e resistência naquele espaço, surge aqui como esse elemento de evocação do passado. Forjando e alimentando a história.

Em suma, buscou-se ao longo dessa pesquisa compreender as representações, usos e transmissões da memória dos acontecimentos em torno da retirada dos santos oriundo do movimento de soterramento da região de Almofala. Dentro do contexto da história dos descendentes dos nativos Tremembé que habitam a região em questão. Um história de luta, resistência e resiliência, seja contra as forças da natureza ou contra os homens, uma história regada e sustentada pela memória, a história de um povo, uma memória viva.

REFERÊNCIAS

FONTES

Acervos

Museu casa Padre Antônio Tomás (Acaráú);

Museu Padre Aristides Andrade Sales (Itarema)

Biblioteca Municipal Poeta Manoel Nicodemos Araújo (Acaráú)

Biblioteca Estadual do Ceará (BECE/Fortaleza)

Paróquia Nossa Senhora da Conceição (Acaráú);

Secretária do IPHAN (Sobral)

Site

Biblioteca Nacional Digital (BND) <https://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>

Instituto Socioambiental (ISA) <https://acervo.socioambiental.org/>

Escritas

- Artigo *Nossa Senhora da Conceição de Almofala*, Hélio de Queiroz Duarte (1972);
- Cordel escrito por José de Fátima Silva, S/A;
- Crônica “Areia e vento” de Carlos Drumonnd de Andrade (1946);
- Livro *Almofala relicário de lembranças*, José de Fátima Silva (2020);
- Livro *Antônio Tomás: o príncipe dos poetas cearenses*, Dinorá Ramos (1958);
- Livro *O Município de Acaráú*, Nicodemos Araújo (2005);

- Livro *Almofala dos Tremembés*, Nicodemos Araújo (1981);
- Livro *Iluminuras*, Natécia Campos (2002);
- Livro *Almofala dos Tremembés*, José Silva Novo (1976)
- Monografia do Padre Antônio Tomás (1898);
- Relatório de Frei João Evangelista do Monte Marciano. Relatório sobre Antônio conselheiro e seu séquito no arraial de canudos. Bahia, tipografia do correio de noticia (1895);

Jornais

- Jornal do Comercio (RJ), 29/11/1898;
- Jornal de Recife (PE), 22/11/1898;
- A Republica: Orgam do Partido Republicano (PR), 05/01/1899;
- O Estado do Espírito Santo: ordem e progresso (ES), 08/12/1898;
- Minas Geraes: orgam official dos poderes do estado (MG), 01/12/1898;
- O Republicano (MT), 16/02/1899;
- Gazeta de Minas (MG), 1899;
- Jornal Diário do Maranhão (MA), 07/12/1898;
- Pequeno jornal (PE), 22/11/1898;
- Jornal de Notícias (BA), 23/11/1898;
- Jornal O Povo, 1998;
- Revista o Continente, 2000;
- Revista Moderna (RJ), 1899;

Bibliografia

ABREU, Martha. **O Império do divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830-1900). São Paulo: FAPESP, 1999.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Raros e rotos, restos, rastros e rostos: os arquivos e documentos como condição e possibilidade do discurso historiográfico. *In: ArtCultura*, Uberlândia, v. 15, n. 26, p. 07-28, jan.-jun.2013

_____. **A Feira dos mitos**, a fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950). São Paulo, intermeios, 2013

ALMEIDA, Maria celestino de. Catequese, aldeamento e missionação. In: FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. **O Brasil colonial I (1443-1580)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014 p.338-365.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

ANTUNES, Ticiane de Oliveira. 1863: o ano em que um decreto- que nunca existiu – extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **AEDOS**, n.10, p.08-27, jan-jun, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/29051>

ARAÚJO, Nicodemos. **O Município de Acaraú**. 2ª ed. Assembleia Legislativa do estado do Ceará, 2005.

_____. **Almofala dos Tremembés**. Fortaleza:Secretária de educação e desporto, 1981.

AQUINO, Maurício. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre estado e Igreja na primeira república (1889-1930). **Revista Brasileira de história**. São Paulo, v.32, nº63, p.143-170,2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/07.pdf>

BACZKO, B. Imaginação social. In. Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da moeda, 1985, p. 296-332. Disponível em: https://www.academia.edu/8360428/BACZKO_B_Imagina%C3%A7%C3%A3o_social

BAPTISTA, Sabino. O Soterramento de Almofala. **Revista moderna(RJ)** 02/1899 acessado em12/08/2019 as 20:21 PM. Disponível em:<< [<<http://memoria.bn.br/docreader/282383/1204?pesq=almofala](http://memoria.bn.br/docreader/282383/1204?pesq=almofala)>>

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História” in O Anjo da História. Lisboa: Assírio & alvim, 2010

BERGER, Peter L. **O Dossel sagrado**, elementos para uma sociologia da religião. 5ªed. São Paulo: Paulas, 2004.

BURKE, Peter. Variedades da história cultural. Tradução Alda Porto.Rio de Janeiro: Civilização brasileira,2000.

_____. **O que é história cultural?** Tradução Sergio Goes de Paula. 3ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2021.

BLOCH, Marc. Apologia da história ou o ofício do historiador. Tradução André Telles, Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAGA, Renato, **Dicionário Histórico e Geográfico do Ceará**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceara, 1964.

CABRAL, Ana Cristina; FILHO, José Mendes Fonteles (Org); **História dos Tremembé** memória dos próprios índios. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

CAMPOS, Natécia. **Iluminuras** in Almofala. Fortaleza: premium, 2002.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CARDOSO, Gleudson Passos. **As repúblicas das letras cearenses**: literatura, imprensa e política (1873 – 1904) Orientador: Estefência Knotz Canguçu Fraga (2000) Dissertação de Mestrado- programa de pós-graduação em história (PPGH) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das Almas**. O imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

_____. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CAMPOS, Eduardo. **As Irmandades Religiosas do Ceará provincial**, apontamentos para sua história. Fortaleza: Secretária de Cultura e desporto, 1980

CATROGA, Fernando. **Memória, História e Historiografia.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CERTAU, Michel. **A escrita da História.** Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982

COSTA, João Paulo Peixoto. Os índios vereadores, a câmara de Messejana e a formação do estado nacional brasileiro no Ceará. In: APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. AMORIM, Maria Adelina. **Dôssie: Povos indígenas na América portuguesa entre os séculos XVI e XIX: contatos interétnicos, agenciamentos e novas territorializações.** São Paulo: História, v.40, 2021 p. 01-29

COSTA, Sandro da Silveira. América Portuguesa: paraíso Terreal. **Esboços**, UFCS, v.09, n. 09, P. 118-142, Jan/2001

COSTA FILHO, Luiz Moreira de. A Inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na Romanização do Ceará (1864-1912). 2004. 153f. - Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza (CE), 2004

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões.** São Paulo: Ática, 2006.

DELLA CAVA, Ralph. Milagre em Joazeiro. Tradução de Maria Yedda Linhares. 3ª Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

DUARTE, Hélio de Queiroz. **Nossa Senhora da Conceição de Almofala.** São Paulo: PAU-USP, 1972, p. 65-57

DUMOULIN, Oliver. Invenção do historiador *expert*. **O papel social do historiador:** da cátedra ao tribunal. Belo Horizonte, 2017, p. 25-58.

FERNANDES, Luciana Maria Pimentel. **Irmandade, devoção e romanização:** a vida material da confraria de nossa senhora do rosário de Quixeramobim-CE (1896-1923) Orientador: Antônio de Pádua Santiago de Freitas (2016) Dissertação (mestrado)- Mestrado Acadêmico em História (MAHIS) Universidades Estadual do Ceará (UECE), Fortaleza, 2016 Disponível em: http://www.uece.br/mahis/index.php/arquivos/doc_download/306-

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil.** 33ª ed. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** O nascimento da prisão. 19ª ed. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 1999.

_____. **A Ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. Tradução Maria Betânia Amaroso. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário in **Mitos, Emblemas e sinais:** Morfologia e história. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIRÃO, Raimundo. **Pequena História do Ceará**. 4ª ed. UFC: Fortaleza, 1984

GURGEL, Álvaro. **Diccionario Geographico Historico e Descriptivo do Estado do Ceará**. 2ª ed. Tipografia Minerva Assis Bezerra e cia.: Fortaleza, 1939.

HALBWCHS, Maurice. **A memória Coletiva**. Vértice: editora revista dos tribunais: São Paulo, 1990.

HERMANN, Jaqueline. Religião e política no alvorecer da república: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado in FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilía de A. N. (Orgs) **O Brasil republicano**. O tempo liberalismo excludente Da proclamação da república à revolução de 1930. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018, v.1, p. 111-152.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

LIMA, Vládio. Tremembé de Almofala. **Continente** multicultural, v.01, n.0, p.78-81, Dez/2000.

MOREIRA, Igor Alves. **Do Bispo morto ao padre matador** (Dom Expedito e Padre Hosana na construção da memória- 1957/2004) 2008. 174f. - Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Pós-Graduação em História Social, Fortaleza (CE), 2008.

Memorial da arte e cultura cearense. **Povos Indígenas do Ceará**: Organização Memória e Luta. Gráfica ribeiro's, Fortaleza: 2007

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n.10, p.7-28, 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101/8763>

NOVO, José Silva. **Almofala dos Tremembé**. Fortaleza: Gráfica editorial cearense, 1976

OLIVEIRA JR, Gerson Augusto de. **Torém**: brincadeira de índios velhos. Fortaleza: Secretaria de cultura e desporto, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História cultural**. 3ª Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2014

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <http://www.pggedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>

PROST, Antonie. **Doze Lições sobre a História**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

RAMOS, Dinorá Tomás. **Padre Antônio Tomás**: príncipe dos poetas cearenses 2.ed. tipografia Aragão:. Fortaleza, 1958

REIS, Edilberto Cavalcante. **“Levantai-vos soldados de cristo”**: A igreja católica no Ceará e a eleição para a constituição de 1891. Trajetos- Revista de História da UFC, Fortaleza, v.5 n. 9/10, 2007, p.205-229.

SILVA, José de Fátima. **Almofala, relicário de lembranças**. Itarema: Nova Cruz, 2020.

SIQUEIRA, Karulliny Silverol. **Republicanismo ou republicanismos?** Ideias de república na província do espírito santo, 1887-1889. Almanack, Guarulhos, n. 23, p. 454-499, dez. 2019

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os Conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013

SOUZA, Raimundo Nonato de. **“Minha riqueza é fruto do meu trabalho”**: negros de cabedais no sertão do Acaraú (1709-1822) 2015. Tese (Doutorado)- Doutorado em História Social, UFC, Fortaleza, 2015.

TELLES DE S., Maria Bruhilda. **Mitos e Simbolos da Migração Praiana** “o Caso de Almofala” Fortaleza, Coleção pesquisa Social, 1983

THOMAS. Keith. **O Homem e o mundo natural**. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VAIFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil colonial** (1500-1808). Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

_____; SOUZA, Juliana Beatriz de; **Brasil de todos os santos**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

VERISSIMO, Erico. **Um certo capitão Rodrigo**. Companhia das letras, 2005. Disponível em: <https://docplayer.com.br/storage/25/5359451/1687121517/JagBP6ZewNhdjN90E9ySg/5359451.pdf> . Acesso em: 18. Jun. 2023.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história** e Foucault revoluciona a história. 4ª Ed. Brasília: UnB, 1998.